**Academia Română**
**Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”**

**Societatea Germano-Română de Filosofie**

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREŞTI – BRAŞOV – IAŞI

# CERCETĂRI
## FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

**Anul III** **Nr. 1**

**ianuarie–iunie 2011**

**Academia Română**
**Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”**

**Societatea Germano-Română de Filosofie**

**KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREŞTI – BRAŞOV – IAŞI**

# CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

**ISSN: 2066-7566**

**Director:** Acad. Alexandru SURDU

**CONSILIUL EDITORIAL**

**Redactor şef:** Prof. univ. dr. Margareta DINCĂ

**Secretar de redacție:** C.S. dr. Bogdan DANCIU

**Membri:** Prof. univ. dr. Grigore NICOLA; Prof. univ. dr. Adrian NECULAU;
Prof. univ. dr. Mihai D. VASILE; Prof. univ. dr. Irina HOLDEVICI;
Prof. univ. dr. Dumitru CRISTEA; Prof. univ. dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU;
C.S. gr. III dr. Ana-Maria MARHAN

**Redactori:** Claudiu BACIU; Marius DOBRE; Victor Emanuel GICA; Ovidiu G. GRAMA;
Mona MAMULEA; Dragoş POPESCU

**Responsabili de număr:** Victor Emanuel GICA

**COMITETUL CONSULTATIV**

**Preşedinte:** Prof. univ. dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Germania)

**Membri:** Prof. univ. dr. Ulrich HOYER (Münster, Germania);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Germania);
Prof. univ. dr. Alexandru BOBOC, m.c. al Academiei Române;
Prof. univ. dr. Teodor DIMA, m.c. al Academiei Române;
Prof. univ. dr. Zissu WEINTRAUB (Ierusalim, Israel);
Prof. univ. dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Prof. univ. dr. Thomas David OAKLAND (Gainsville, Florida, SUA);
Prof. univ. dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, SUA);
Prof. univ. dr. Nicolae GEORGESCU

**Adresa:** Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
redacția revistei „Cercetări filosofico-psihologice”, Calea 13 Septembrie,
nr. 13, sector 5, 050711, Bucureşti

**Telefon:** 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari.filosofico.psihologice@gmail.com

**Website:** http://institutuldefilosofie.ro

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

## Anul III, Nr. 1 – ianuarie-iunie 2011

**Academia Română**
**Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”**

**Deutsch-Rumänische Gesellschaft für Philosophie**

**KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREŞTI – BRAŞOV – IAŞI**

# PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

**ISSN: 2066-7566**

**Direktor:** Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

**EDITORISCHER BEIRAT**

**Chef-Redakteur:** Univ. Prof. Dr. Margareta DINCĂ

**Redaktions-Sekretär:** WM Dr. Bogdan DANCIU

**Mitglieder:** Univ. Prof. Dr. Grigore NICOLA; Univ. Prof. Dr. Adrian NECULAU;
Univ. Prof. Dr. Mihai D. VASILE; Univ. Prof. Dr. Irina HOLDEVICI;
Univ. Prof. Dr. Dumitru CRISTEA; Univ. Prof. Dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU;
WM Dr. Ana-Maria MARHAN

**Redakteurs:** Claudiu BACIU; Marius DOBRE; Victor Emanuel GICA; Ovidiu G. GRAMA;
Mona MAMULEA; Dragoş POPESCU

**Verantwortliche für die Ausgabe:** Victor Emanuel GICA

**WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT**

**Präsident:** Univ. Prof. Dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Deutschland)

**Mitglieder:** Univ. Prof. Dr. Ulrich HOYER (Münster, Deutschland);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Deutschland);
Univ. Prof. Dr. Alexandru BOBOC, k.M. der Rumänischen Akademie;
Univ. Prof. Dr. Teodor DIMA, k.M. der Rumänischen Akademie;
Univ. Prof. Dr. Zissu WEINTRAUB (Jerusalem, Israel);
Univ. Prof. Dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Univ. Prof. Dr. Thomas David OAKLAND (Gainsville, Florida, VSA);
Univ. Prof. Dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, VSA);
Univ. Prof. Dr. Nicolae GEORGESCU

**Postanschrift:** Institut für Philosophie und Psychologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
die Redaktion der Zeitschrift „Philosophisch-Psychologische
Untersuchungen“, Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5, 050711, Bukarest

**Telefon:** 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari.filosofico.psihologice@gmail.com

**Webseite:** http://institutuldefilosofie.ro

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

## III. Jahrgang, Nr. 1 – Januar-Juni, 2011

# CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

**Anul III** **ianuarie – iunie 2011** **Nr. 1**


## SUMAR

### STUDII ŞI CERCETĂRI


ALEXANDRU SURDU, Teoria generală a sistemelor ..... 9
HANS LENK, Maximale Leistung trotz inneren Konflikten ..... 15
NIELS ÖFFENBERGER, Die Oppositionstheorie aus der Sicht Tetravalenz ..... 23
MIHAI D. VASILE, Divinul în metafizica lui Origen ..... 35
VICTOR EMANUEL GICA, Problema non-contradicției în dialogurile platoniciene..... 49
GABRIEL ILIESCU, Argumentare şi logică modală..... 65
AUREL PERA, Gândirea matematică – un model de reprezentare, proiectare şi creativitate ..... 83
GABRIELA FLORENȚA POPESCU, IOANA OMER, Dimensiuni compensatorii ale stresului la nivel organizațional ..... 97
MARIA-ELENA OSICEANU, Personalitatea multiplă: disociere psihică sau tulburare de identitate? ..... 113
MIHAI POPA, Unitatea stilistică a artei medievale româneşti ..... 135
LUCIAN CHERATA, Etimologia cuvintelor țigan şi (r)rom ..... 145


### TRADUCERI


EVANGHELOS MOUTSOPOULOS, Despre subiectivitatea funciară a judecății estetice (traducere şi prezentare de Rodica Croitoru)..... 157


### VIAȚA ŞTIINȚIFICĂ


Simpozionul Național Constantin Noica, Ediția a III-a, „Pagini despre sufletul românesc”, Iaşi, 2011 (*Victor Emanuel Gica*) ..... 175
Centenarul naşterii lui Emil Cioran, Ediția a XVII-a a Colocviului Internațional „Emil Cioran”, Sibiu - Cisnădioara - Răşinari, 2011 (*Marius Dobre*)..... 179
Simpozionul Național Emil Cioran, Sensuri metafizice, etice şi estetice ale operei, Bucureşti, 2011 (*Viorel Cernica*) ..... 181
Festivalul Național „Lucian Blaga”, Târgu Mureş, 2011 (*Eugeniu Nistor*)..... 185



*Cercetări filosofico-psihologice*, anul III, nr. 1, p. 1-216, Bucureşti, 2011

## OPINII DESPRE CĂRȚI

**În obiectiv:** ALEXANDRU SURDU, *Teoria formelor logico-clasice*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2008 ..... 191
VIOREL VIZUREANU, Teoria formelor logico-clasice – pledoarie pentru logică ..... 191
DRAGOŞ POPESCU, Noțiunea, judecata şi raționamentul ca forme ale gândirii ..... 199

## NOTE DE LECTURĂ

Mihai Vinereanu, *Dicționar etimologic al limbii române pe baza cercetărilor de indo-europenistică*, Editura Alcor Edimpex, Bucureşti, 2009 (*Adrian Rezeanu*) ..... 203
Adrian Mircea Dobre, *Filosofie socială în context interbelic la C. Rădulescu-Motru*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2011 (*Mihai Popa*) ..... 208

# PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

**Year 3** **january – june 2011** **Nr. 1**

## CONTENTS

### STUDIES AND RESEARCHES

ALEXANDRU SURDU, The general systems theory ..... 9
HANS LENK, Maximale Leistung trotz inneren Konflikten ..... 15
NIELS ÖFFENBERGER, Die Oppositionstheorie aus der Sicht Tetravalenz ..... 23
MIHAI D. VASILE, *To Theion* in Origen's Metaphysics ..... 35
VICTOR EMANUEL GICA, The problem of non-contradiction in Plato's dialogues ..... 49
GABRIEL ILIESCU, Argumentation and modal logic ..... 65
AUREL PERA, Mathematical thinking – a model of representing, projecting and creativity ..... 83
GABRIELA FLORENȚA POPESCU, IOANA OMER, Compensatory dimensions of stress in organizational level ..... 97
MARIA-ELENA OSICEANU, Multiple personality: psychological dissociation or identity disorder? ..... 113
MIHAI POPA, The stylistic unity of Romanian medieval art ..... 135
LUCIAN CHERATA, The etymology of the words „țigan" and „(r)rom" ..... 145

### TRANSLATIONS

EVANGHELOS MOUTSOPOULOS, On the fundamental subjectivity of aesthetic judgment (translated and presented by Rodica Croitoru) ..... 157

### SCIENTIFIC LIFE

National Symposium Constantin Noica, 2nd Edition, „Pages on the Romanian Soul", Iaşi, 2011 (*Victor Emanuel Gica*) ..... 175
The Centennial of Emil Cioran's Birth, 17th Edition of the International Colloquium „Emil Cioran", Sibiu – Cisnădioara – Răşinari, 2011 (*Marius Dobre*) ..... 179
National Symposium Emil Cioran, Metaphysical, ethical and aesthetical meanings of his work, Bucureşti, 2011 (*Viorel Cernica*) ..... 181
National Festival „Lucian Blaga", Târgu Mureş, 2011 (*Eugeniu Nistor*) ..... 185

*Cercetări filosofico-psihologice*, anul III, nr. 1, p. 1-216, Bucureşti, 2011

## OPINIONS ON BOOKS

**In focus:** ALEXANDRU SURDU, *The Theory of Logico-Classical Forms,* Technical Publishing House, Bucureşti, 2008 ..... 191
VIOREL VIZUREANU, *The Theory of Logico-Classical Forms* – pleading for logic ..... 191
DRAGOŞ POPESCU, Notion, judgment and reasoning as forms of thought ..... 199

## READING NOTES

Mihai Vinereanu, *Etymological Dictionary of Romanian Language backed by the Indo-European studies, Alcor Edimpex Publishing House, Bucureşti, 2009* (*Adrian Rezeanu*) ..... 203
Adrian Mircea Dobre, Social philosophy within the interwar context in C. Rădulescu-Motru's work, Bucharest, Romanian Academy Publishing House (*Mihai Popa*) ..... 208

# STUDII ŞI CERCETĂRI

## TEORIA GENERALĂ A SISTEMELOR

ALEXANDRU SURDU

**The general systems theory.** The present study analyses the role of the general systems theory in the broad field of knowledge. It argues that the systems theory is a complex philosophical discipline of a major theoretical and practical importance. Depending on the systems theory type, which might be either substantial or theoretical, its specific problems are of an ontological-gnoseological nature or of a methodological one, respectively.

**Key words:** system, structure, function, model, evolution.

Evoluţia actuală a tehnicii şi a ştiinţelor determină îmbogăţirea permanentă a tezaurului conceptual al gândirii teoretice contemporane şi al filosofiei în genere. Noţiunea de „sistem”, de exemplu, a devenit expresie curentă, indispensabilă într-o serie întreagă de ştiinţe. Se vorbeşte frecvent despre sisteme de axiome, sisteme numerice, sisteme de referinţă, de coordonate, informaţionale, lingvistice, moleculare şi multe altele. În plus, de această noţiune sunt legate şi altele, ca: structură, funcţie, evoluţie, care, la rândul lor, au diferite accepţii. Este cu totul altceva structura matematică, despre care vorbeşte grupul Bourbaki, şi structura antropologică, despre care vorbeşte C. Lévi-Strauss. Noţiunea de „funcţie” are şi ea accepţii biologice, medicale, dar şi social-politice, ca şi noţiunea de „evoluţie”: ontogenetică, filogenetică, economică, socială. Ştiinţa actuală se consideră că a reuşit să depăşească restricţia neopozitivistă de a se limita la „câmpul fenomenelor observabile”, ea tinde să devină altceva decât suma acelor „miroirs du Monde”. Lumea trebuie într-adevăr descrisă, dar trebuie şi înţeleasă. Avem nevoie de instrumente materiale pentru a o descrie, dar avem nevoie de concepte generale şi de teorii pentru a o explica şi a o înţelege. Utilizarea fără discernământ a noţiunilor, admiterea lor ca simple *flatus vocis*, duce la serioase dificultăţi terminologice. Necesitatea antineopozitivistă a teoriilor ştiinţifice determină şi necesitatea unei *teorii a teoriilor ştiinţifice*, care nu este alta decât *filosofia ştiinţelor*.

Filosofia ştiinţelor este cu totul altceva decât clasica *Naturphilosophie* – disciplină filosofică în care teoria era aplicată naturii fără intermediul ştiinţelor. Este evident că noţiuni ca: sistem, structură, funcţie, evoluţie nu pot fi obiecte de studiu ale unei *anumite* teorii ştiinţifice. În teoria logicii matematice, de exemplu, sunt studiate numai sistemele axiomatice şi nu sistemele în genere, deci nici

*Cercetări filosofico-psihologice*, anul III, nr. 1, p. 9-14, Bucureşti, 2011

noţiunea de sistem. Studiul acesteia trebuie întreprins într-o teorie specială, dar nu una *independentă* de ansamblul teoriilor ştiinţifice propriu-zise.

În acest sens, au fost elaborate unele teorii, ca aceea a lui Th. Vogel, care se interesează în mod special de sistemele evolutive, ca şi F. Jacob (*vide*: *Logica viului*); pe. L. de Broglie îl interesează teoria sistemelor cuantice, pe F. de Saussure sistemele lingvistice ş.a.m.d. Aceste teorii sunt legate însă prea mult de domenii determinate pentru a putea constitui o *teorie generală a sistemelor*.

Deşi pare dificil de susţinut că ar exista elemente *istorice* demne de menţionat într-o teorie generală a sistemelor, există totuşi probleme interesante care au fost dezbătute încă din antichitate şi care sunt legate direct de tema în discuţie.

S-ar putea vorbi, în primul rând, despre noţiunea de *model*, care a fost preluată de către Platon de la pitagoreici. Este vorba de modelul rudimentar matematic al universului, conceput ca „ordine şi armonie". Apoi, s-ar putea vorbi pe larg despre *sistemele planetare*, care conţin în germene principiile oricărui sistem. Este vorba de anumite *elemente* care pot fi caracterizate prin parametri *spaţio-temporali* şi care alcătuiesc un *ansamblu* cu o anumită *structură.* În cadrul acestui ansamblu fiecare element are o anumită *funcţie*. Apelând şi la teoriile cosmogonice, se poate vorbi şi despre o *evoluţie*, atât a elementelor, cât şi a sistemului. Încercările lui Platon de a constitui un stat ideal se bazau şi ele pe ideea de *sistem social*, în care structura şi funcţiile erau bine precizate.

O caracteristică generală a sistemelor antice o constituie structura lor *macroscopică*. Anticii, care s-au dovedit adesea observatori fini şi gânditori rafinaţi, au manifestat, după cum constată şi O. Becker, o teamă vizibilă faţă de orice disecare a fenomenului natural prin intervenţii artificiale, care ar fi dus la desfiinţarea formei originare a fenomenului, conceput ca un întreg indivizibil. Sistemele lor erau sisteme naturale, obţinute prin observarea directă a naturii înconjurătoare.

Epoca intervenţiilor, a disecărilor cu mijloace obişnuite, a disecţiilor, a determinat apariţia *sistemelor organice*. Fenomenul sau corpul începe să fie considerat un sistem, cu structură determinată, cu părţi care îndeplinesc funcţii şi de care depinde evoluţia întregului organism. Paralel cu aceste *sisteme analitice*, naturale, apar, în aceeaşi epocă, *sistemele sintetice*, artificiale, agregatele mecanice, caracterizate şi ele prin structură şi elemente funcţionale.

Este evident că toate aceste „elemente istorice" trebuie să-şi găsească un loc determinat într-o teorie generală a sistemelor, deoarece ele nu au fost şi nici nu pot fi abandonate. Sistemele planetare există şi astăzi în forme tot mai perfecţionate, iar cele organice analitice şi cele mecanice sintetice sunt în plină dezvoltare. Cu toate acestea, problematica unei teorii generale a sistemelor vizează, în primul rând, studiul sistemelor utilizate în *ştiinţele* contemporane.

Caracteristica esenţială a acestor sisteme o constituie structura lor *microscopică*. Epoca modernă este epoca disecţiilor artificiale, cu mijloace extrafine. Unul dintre rezultatele principale ale acestor direcţii îl constituie faptul că în realitate nu există elemente indivizibile, ci doar sisteme, că diviziunea materiei în adâncime nu este altceva decât *o diviziune a sistemelor în sisteme*, căreia, pe plan *macroscopic,*

îi corespunde *compunerea sistemelor în sisteme*. Abia astăzi noțiunea de sistem a devenit o noțiune fundamentală a oricărei științe și trebuie să devină și o noțiune fundamentală a filosofiei.

Pe de altă parte, nu trebuie uitat nici faptul că există și altfel de sisteme decât cele amintite. Sistemele lingvistice sunt, într-un sens, tot *sisteme substanțiale*, dacă se face abstracție de conținutul lor noțional, dar ele sunt alcătuite din elemente indivizibile (sunete sau semne grafice). De același tip sunt și sistemele matematice și cele simbolice, ca de altfel și *sistemele teoretice*, cu deosebirea că acestea nu mai sunt substanțiale. Dar, în felul acesta, se poate ajunge la concluzia că însăși filosofia, în calitate de sistem teoretic, trebuie să devină obiect de studiu al unei teorii generale a sistemelor. Ceea ce ar însemna că *teoria sistemelor este mai generală decât filosofia*, că însăși filosofia ar putea să devină obiect de studiu al unei alte științe.

Situația este însă alta. Teoria sistemelor este o teorie a sistemelor științifice, care, la rândul ei, trebuie să se bazeze pe un sistem conceptual, respectiv pe o anumită filosofie. În acest sens, analiza unui sistem filosofic, într-o teorie a sistemelor, ar coincide cu analiza filosofică a filosofiei, care, atunci când ține cont de evoluția istorică, devine *istorie a sistemelor filosofice*, iar când face abstracție de această istorie, devine *sistem filosofic*.

În calitate de disciplină filosofică, teoria sistemelor face parte, așa cum s-a menționat, din filosofia științelor. În ciuda complexității sale, ea nu epuizează acest domeniu. Problemele sale specifice sunt de natură ontologico-gnoseologică, în măsura în care este o teorie a sistemelor substanțiale, și de natură metodologică, în măsura în care este o teorie a sistemelor teoretice. Din această cauză, este de altfel imposibil de vorbit despre o teorie generală *unică* a sistemelor, căci cele două tipuri de sisteme nu au nimic comun.

Sistemul, în teoria generală a sistemelor substanțiale, după cum remarcă și P. Delattre, trebuie gândit *neapărat* în legătură cu noțiunile de structură, funcție și evoluție. Elementele unui sistem substanțial sunt, la rândul lor, sisteme, de a căror structură se face abstracție. Este evident că elementele unui sistem axiomatic, respectiv semnele de bază, nu pot fi concepute drept sisteme. Elementele unui sistem substanțial pot fi alese, ce-i drept, arbitrar, dar numai dintre elementele reale ale unui întreg substanțial. Semnificația ontologică a sistemului rezidă în aceea că precizează structura complexă a substanței. Gnoseologic, sistemul reprezintă un mijloc de investigație a unei porțiuni, decupată oarecum arbitrar din cadrul substanței, dar la o asemenea profunzime încât investigația acelei porțiuni este valabilă pentru orice altă porțiune de același gen. Este suficientă descoperirea unei *singure* particule elementare, pentru ca apoi aceasta să fie descoperită pretutindeni, în medii asemănătoare. În lumea macroscopică lucrurile stau însă altfel, corpurile cerești, în calitate de elemente ale sistemelor astrale, sunt unicate. Teoria modernă a sistemelor substanțiale nu privește însă astfel de sisteme.

O altă noțiune fundamentală pentru orice sistem substanțial este aceea de *interacțiune* a elementelor, care sunt concepute întotdeauna în mișcare. Repausul

lor nu poate fi decât relativ. Aceasta presupune dispoziţia lor spaţio-temporală. Interacţiunea elementelor determină atât caracteristicile cantitative şi calitative ale acestora, cât şi ale sistemului în ansamblul său faţă de alte sisteme. Din punct de vedere gnoseologic, poate fi remarcat faptul că, la acest nivel, elementele sunt caracterizate mai mult prin comportamentul lor decât prin ele însele, ceea ce îl determină pe Delattre (*Système, structure, fonction*, Paris, 1971, p. 19) să considere că, în cadrul acestor sisteme, elementele nu pot fi definite decât funcţional, iar definirea lor esenţială nu este nici necesară şi nici posibilă. Este vorba de acea caracteristică a cunoaşterii contemporane concentrată în dictonul „*Essentiam renuntiando vincimus*". Cunoaşterea contemporană nu mai este contemplativă, ci activă, este însăşi acţiunea de transformare a lumii, de învingere a naturii, indiferent de *ceea ce este* sau nu este ea în sine – renunţarea la cunoaşterea esenţei.

Se înţelege că interacţiunea elementelor din întregul substanţial, interacţiunea lor reală, este altceva decât interacţiunea în sistemul considerat. Sistemul surprinde doar aspectele cele mai *evidente*, mai utile şi mai uşor manevrabile, aproximându-le sau ignorându-le total pe celelalte, care s-ar putea să fie esenţiale. Concordanţa dintre sistem şi întregul substanţial este, din această cauză, numai parţială. Confruntarea, de altfel, nu urmăreşte concordanţa, ci avantajele. Sistemul este, plastic vorbind, cel mai subtil *mijloc de înşelare a naturii*, pe care un antic, chiar dacă l-ar fi putut concepe, nu l-ar fi admis drept principiu al cunoaşterii, deşi, în fond, orice invenţie este o înşelăciune de acest gen.

*Structura* unui sistem este determinată de interacţiunile luate în consideraţie şi nu coincide nici ea cu structura reală, pe care o aproximează sau o scindează în funcţie de obiectivele sistemului. Structura ar putea fi definită drept dispunerea elementelor în cadrul unui sistem, ales drept *model* aproximativ al unui întreg substanţial. Noţiunea de structură este legată întotdeauna de un anumit sistem. Structuralismul este acea orientare ontologico-gnoseologică în cadrul căreia structura sistemului este considerată structură reală.

Permanenta interacţiune a elementelor face imposibilă surprinderea structurii reale, care este dinamică. Numai în sistemele teoretice structurile sunt rigide, căci aici elementele şi relaţiile lor sunt determinate de reguli fixe, ca în cadrul sistemelor axiomatice.

Noţiunea de *funcţie* este legată de faptul că elementele unui sistem sunt la rândul lor sisteme şi, ca atare, se pot comporta ca orice întreg substanţial. Funcţia unui element este acţiunea pe care o poate exercita asupra celorlalte. Este de asemenea evident că funcţia unui element din cadrul unui sistem reprezintă doar o parte dintre acţiunile reale pe care le exercită elementul în cadrul întregului substanţial. Acţiunile reale sunt practic infinite şi diversificate în spaţiu şi timp. Numai în cadrul sistemelor teoretice unul şi acelaşi element trebuie să aibă mereu aceeaşi funcţie.

Interacţiunea elementelor, schimbarea funcţiei lor şi a structurii determină *transformarea* sistemului. Una dintre problemele cele mai importante legate de teoria sistemelor se referă la *evoluţie*. Evoluţia este o noţiune care nu priveşte direct

sistemul, ci consecinţele aplicării lui la întregul substanţial. Sistemul este un model aproximativ al întregului, care poate fi transformat în mod conştient într-un sens sau altul. Nu orice transformare a sistemului determină o transformare reală. Experimentul modern constă în transformarea permanentă a sistemelor, respectiv a interacţiunii elementelor, a funcţiilor şi a structurii până când acestea determină transformarea întregului substanţial şi, în ultimă instanţă, evoluţia lui.

Problema evoluţiei ridică numeroase dificultăţi. Evoluţia poate fi concepută chiar la nivelul elementelor şi la nivelul sistemelor de sisteme. În afară de sistemele organice, în care sensul evoluţiei este mai evident, în cele anorganice conceptul presupune o analiză subtilă a raporturilor cantitative şi calitative caracteristice elementelor. Apare evident şi problema involuţiei, dar nu orice fel de transformări ale sistemelor pot fi astfel clasificate. În cadrul unui sistem se pot ivi situaţii în care unele elemente evoluează, altele sunt în involuţie, iar altele sunt stabile. Cunoaşterea acestor determinaţii înlesneşte ceea ce se numeşte *previziunea* transformărilor sistematice.

Lucrul cel mai curios, din punctul de vedere al gnoseologiei clasice, îl constituie faptul că aceste transformări sunt posibile fără cunoaşterea esenţei, prin ignorarea ei; mai mult, printr-o cunoaştere aproximativă chiar şi a neesenţialului. Cunoaşterea prin sisteme substanţiale este *cunoaşterea în acţiune*, proprie practicii ştiinţifice a secolului nostru.

Studiul sistemelor teoretice are mai mult o valoare metodologică. El vizează sistematizarea disciplinelor ştiinţifice. Idealul de sistem teoretic este cel axiomatic, practicat în special în matematici şi ştiinţele exacte. Elementele unui astfel de sistem sunt rigide şi adesea admise în mod convenţional. Între elemente sunt stabilite relaţii pe baza unor legi care, la rândul lor, pot fi convenţionale. Ceea ce se urmăreşte, în special, este lipsa de contradicţie. Un sistem de acest gen este un model al unei anumite teorii. Între elementele teoriei şi elementele arbitrare ale sistemului se stabileşte o corespondenţă. Dacă sistemul astfel coordonat unei anumite teorii se dovedeşte a fi necontradictoriu, atunci se consideră că teoria respectivă este, la rândul ei, necontradictorie.

Aceste sisteme pur formale, arbitrare, s-au dovedit însă de mare importanţă practică. S-a constatat că, după cum ele pot fi modele ale unor teorii, tot aşa pot fi elaborate şi modele ale lor înşile. Un astfel de model este maşina de calcul. Ea reproduce, prin contacte şi relee, relaţiile arbitrare care modelează operaţiile matematice sau alte relaţii care pot fi stabilite pe cale combinatorie.

Teoria sistemelor teoretice a devenit o disciplină subordonată logicii matematice, mai ales după apariţia aşa-numitelor paradoxe logice şi după celebra demonstraţie a lui Gödel. Acesta a reuşit să dovedească faptul că în orice sistem formal există expresii nedecidabile. Studiul sistemelor logice s-a dovedit deosebit de rodnic în special pentru matematici.

Toate acestea dovedesc cu prisosinţă faptul că o teorie generală a sistemelor este de o mare importanţă practică şi teoretică. Ea ar determina în primul rând o clarificare terminologică. Într-adevăr, noţiunile amintite, fiind utilizate în discipline

cu totul diferite, ca: astronomie, medicină, psihologie, matematici etc., au o mulțime de semnificații, care nu sunt întotdeauna cele mai potrivite. O teorie generală ar fi importantă pentru cercetătorii acestor domenii deoarece le-ar oferi şi alte perspective, pe care ei le ignoră în mod curent datorită specializării. Importanța filosofică (ontologică, gnoseologică şi metodologică) a teoriei a fost subliniată deja. Ceea ce merită amintit în plus este faptul că, în ciuda meritelor deosebite şi a avantajelor evidente, metoda cunoaşterii în acțiune, prin sisteme, nu trebuie considerată a fi cunoaşterea însăşi, cum se face adesea. Ea ne ajută într-adevăr să *stăpânim* natura, dar ne ajută *prea puțin* să o *înțelegem*. Or, după cum se ştie, natura nu este astăzi stăpânită pe deplin. Se pare că stăpânirea ei statornică în anumite domenii o face totuşi să se răzvrătească, pricinuind stăpânitorilor numeroase calamități. Este captivant modul în care am reuşit să înşelăm natura, dar nu trebuie să uităm că, în ultimă instanță, noi înşine facem parte din natură.

Este demn de menționat, de asemenea, faptul că acest tip de cunoaştere nu are nicio tangență cu disciplinele umaniste, iar tendințele de a-l introduce şi aici duc la degradarea acestora. Ştiințele spiritului sunt ştiințe ale rațiunii, de la care, pe plan material, aşa cum zicea Jacobi, nu ne putem aştepta la mare lucru. Într-adevăr, rațiunea nu ne oferă nici brațe puternice pentru a munci, nici lipsa de ruşine pentru a cerşi, dar ne oferă în schimb demnitatea cunoaşterii autentice, a umanului, a ceea ce este prin sine mai presus de natură şi căruia ar trebui să-i fie închinat fiecare succes ştiințific.

# MAXIMALE LEISTUNG TROTZ INNEREN KONFLIKTEN

HANS LENK

**Maximum performance against the background of inner conflicts.** The following study challenges the broad validity of the theory according to which the only groups that chiefly succeed in contests are the small strongly integrated ones, with low incidence of conflict between members. Various cases drawn from the field of nautical sports are brought up to sustain the author's viewpoint.

**Key words:** sportive performance, low-conflict group, prejudice.

In diesem Kurzbeitrag soll entsprechend dem Untertitel die strenge Allgemeingültigkeit einer These widerlegt werden, die sich in der funktionalistischen Mikrosoziologie als Selbstverständlichkeit zu empfehlen scheint und die auch von anderen Soziologen in verschiedenen Abwandlungen behauptet wird, nämlich die These: Nur konfliktarme oder hochintegrierte Kleingruppen können besonders hohe Leistungen produzieren. Es wurde behauptet, eine kohäsive Gruppe sei produktiver[1]. „Mit allgemein steigenden Leistungen" steige zwingend auch die Partnerschaftsorientierung … an." „Für die Gruppenleistung" sei „interner Wettbewerb hemmend." „Je stärker die Gruppenbindung" und Binnenintegration, „desto höher" sei „die Leistung und vice versa"[2]. „Natürlich wirken sich persönliche Spannungen und Konflikte in jedem Falle leistungs*mindernd* aus – u. U. *zerbricht* eine Gruppe an solchen inneren Unverträglichkeiten … eine disharmonische, konflikt- und spannungsreiche Gruppe aber ist in jedem Falle auf die Dauer wenig leistungsfähig"[3]. „Eine Organisation" – also auch die kooperative Organisation einer Kleingruppe – sei „um so erfolgreicher, je stärker der Widerhall der formalen Ordnung in der informellen ist"[4], je stärker sich also der offiziell geplante Zusammenhalt auch in der informellen Beziehungsstruktur ausprägt.

---

[1] Hare, P., *Handbook of Small Group Research*, Glencoe, Ill, 1962.

[2] Luschen, G., „Die gesellschaftliche Funktion des modernen Sports", in: *Krankengymnastik*, Jg. 1964, S. 2.

[3] Anger, H., „Kleingruppenforschung heute", in: *Lüschen*, G. (Hrsg.), *Kleingruppenforschung und Gruppe im Sport*. Sonderheft 10/1966 der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, S. 36 f. Zitat später hinzugefügt.

[4] In**:** König, R. (Hrsg.), *Soziologie*, Frankfurt 1958, S. 219.

*Cercetări filosofico-psihologice*, anul III, nr. 1, p. 15-22, Bucureşti, 2011

Die hier zu verfechtende Gegenthese ist überraschend und soll zur Diskussion gestellt werden. Sie lautet: Selbst heftige soziale Binnenkonflikte in Höchstleistungsmannschaften bestimmter Art brauchen deren Leistungsstärke keineswegs merklich zu schwächen, falls die Mannschaft trotz der Konflikte fortbesteht. Ja, mit der Entwicklung oder Verstärkung eines Konfliktes kann sogar eine Leistungssteigerung einhergehen.

Die Diskussion über die Gegenthese scheint besonders wichtig. Da in einer vorausgegangenen Veröffentlichung mit anderem Titel die genauen soziometrischen Daten und die Matrix- und Vektorenanalyse bereits dargestellt sind, kann auf die technischen Einzelheiten hier verzichtet werden[5].

Ein unbeschränkter Allsatz, der wie die zu widerlegende These durch „nur" oder „alle", „jede", „stets" „zwingend", „in jedem Falle" gekennzeichnet ist, läßt sich bereits durch ein einziges Gegenbeispiel widerlegen. Seine Negation, einem Existenzsatz logisch äquivalent, ist schon durch ein einziges Beispiel zu beweisen. Die genannte Gegenthese ist leicht aus einem Existenzsatz herzuleiten. Gibt es eine Mannschaft, die trotz schärfster innerer Konflikte die beste ihr mögliche Leistung zeigt oder deren Leistung sich trotz einer Konfliktentwicklung annähernd soweit wie möglich verbessert, so ist die Gegenthese bereits bewiesen und damit die Ausgangsthese klar widerlegt; denn beide sind unverträglich miteinander. Die zuerst soziometrisch untersuchte und teilnehmend beobachtete Mannschaft, der Olympiasiegerachter von 1960, wies scharfe Untergruppen- und Führungskonflikte auf, die sogar in der Presse kommentiert wurden. Es handelte sich um eine Renngemeinschaft, in der je vier Athleten aus zwei Vereinen ruderten.

Die Renngemeinschaft hatte sich jedoch ursprünglich rein kameradschaftlich gebildet, ohne daß offizielle Vereinsvertreter mitgewirkt hätten. Die Ruderer bezeichneten damals die Mannschaft durchweg als kameradschaftliche Sondereinheit zwischen den beiden Vereinen. Konflikte bestanden nicht. Die Vorstände der Vereine x und y trugen in den zwei Jahren, in denen die Mannschaft bestand, zunehmend vereinszentrierte Motive in die Mannschaft hinein. Die Sondereinheit spaltete sich in Vereinscliquen auf, in denen sich die Konflikte ausprägten. Die Fragebogenantworten führten in überwiegender Mehrheit diese Spaltung in zwei gegensätzliche Cliquen auf die vereinszentrierte Beeinflussung zurück und bezeichneten die Mannschaft nun fast einhellig als reinen Zweckverband. – Die Konflikte führten mehrmals fast zum Zerfallen der Mannschaft. Sportlich machte sich in diesem Achter kein Leistungsnachteil auf Grund der Gruppenspannungen bemerkbar. Dann hätte sich gegenüber dem Anfangszustand (kameradschaftliche konfliktlose Sondereinheit zwischen den Vereinen) ein Leistungsschwund zeigen müssen, denn das Trainingspensum und die technische Beherrschung der Bewegung hielten sich auf dem gleichen Niveau. Es hätte sich ohnehin nur ein

[5] Lenk, H., „Konflikt und Leistung in Spitzensportmannschaften – Soziometrische Strukturen von Wettkampfachtern im Rudern", in: *Soziale Welt*, Jg. 1964–65, S. 307–343; ders., „Renngemeinschaft und Gruppendynamik", in: *Rudersport*, Jg. 1962, Lehrbeilage I, S. 5–7.

geringer Leistungsanstieg einstellen können. Die Leistungsstärke nahm in den zwei Jahren, in denen der Achter bestand, tatsächlich parallel mit der Schärfe des Konflikts ein wenig zu. Die Leistungsstärke wurde systematisch an den sehr häufig ausgeführten Trainingsfahrten über 8mal 560 m im Renntempo gemessen. Die Mannschaft wurde ungeschlagen Olympiasieger. Eine Sportmannschaft kann also trotz starker innerer Konflikte Höchstleistungen vollbringen. Der Konflikt wirkte nicht merklich leistungsmindernd.

Die zweite Beispielmannschaft, der Weltmeisterachter von 1962, war keine Renngemeinschaft, sondern eine Vereinsmannschaft. Es bildete sich aber in ihm eine *vollständige* Clique von vier Ruderern heraus, in der jeder jeden wählte und die sich von den anderen Ruderern absetzte. Diese wählten dennoch in die Clique hinein. Leistungsneid oder Positionsmißgunst bestimmten ihre Wahl nicht. Sie bildeten keine Gegenclique.

Da die *emotionale* Geschlossenheit einer Teilgruppe eines sozialen Gebildes stets große soziale Distanzen von außen, ja: Ablehnungen und Feindseligkeit bei den Ausgeschlossenen verursacht, so läßt sich hier mit Sicherheit schließen: Die überaus starke Cliquenbildung kann nicht nach Charakterwertungen und Sympathien zustande gekommen sein. Tatsächlich bestand die Clique nach dem Urteil des Trainers und anderer genau aus den leistungsstärksten Ruderern des Achters. Das Image der Leistungsfähigkeit des einzelnen nach dem Urteil der anderen bildete das Vorzugskriteriums in dieser Höchstleistungsmannschaft.

Ein bedeutungsvolles Kuriosum zeigt das Soziogramm der Kapitänswahl: Eine völlig symmetrische Struktur in bezug auf die zwei meistgenannten Ruderer. Beide wurden von zwei anderen gewählt und wählten sich selbst. Wegen der gleich starken Führungspole enthielt die Mannschaft einen latenten Führungskonflikt. Uneinigkeiten — auch in sporttechnischen Fragen — müßten entstehen, wenn die Mannschaft sich selbständig entscheiden sollte und die Vorschläge der Leitruderer sich unterscheiden würden. Wie der erste, war auch dieser zweite Achter nicht in der Lage, sich selbständig zu entwickeln und zu leiten. Auch hier konnte nur eine äußere Autorität (wie der Trainer) die Mannschaft führen und als Einheit zusammenhalten.

Auf Grund des ausgeprägten Führungsduals und des extrem starken Sichabsetzens der Clique von den Außenstehenden mußte man 1962 prognostizieren[6], daß sich die Mannschaft doch noch in zwei Gegensatzgruppen aufspalten würde. Die Ablehnungen müßten sich emotional verschärfen, besonders zwischen den Führungspolen, und die Mannschaft würde scharfen Führungskämpfen ausgesetzt werden.

Der Achter konnte in derselben Besetzung ein Jahr später (1963) wieder befragt werden. Die Außenstehenden setzten sich jetzt nach den soziometrischen Maßzahlen und im Verhalten merklich gegen die Clique ab – doppelt so stark wie

[6] Lenk, H., „Soziogramm eines Vereinsachters“, in: *Rudersport*, Lehrbeilage 1963, II, S. 5–7.

1962 –, besonders für die Wohnkameradenwahl: Hier war die Außendistanz fünfmal so groß. Die Außenstehenden schlössen sich nun enger zusammen, die Binnendistanzen waren gegenüber 1962 verschwunden. Es fehlte ihnen nur *eine* Stimme zur Bildung einer vollständigen Clique.

Aus strukturtheoretisch-mathematischen Gründen stach jetzt die emotionale Ablehnung strukturell als besonders geschlossen hervor. Das Diagramm der Ablehnungen bildete einen Supremum – Halbverband. Tatsächlich standen sich nun also im Gegensatz zu 1962 zwei Cliquen emotional gegenüber, wie es auf Grund der soziometrischen Struktur und des Führungsdualismus vorausgesagt worden war[6]. Die nun heftig ausgebrochenen Führungskämpfe hatten zur Folge, daß die Leitpersonen beide erheblich deutlicher abgelehnt wurden als 1962. Die Mannschaft hatte das Zutrauen zu den 1962 gewählten Führungspersonen verloren, nachdem die Konflikte offen ausgebrochen waren, wie das Soziogramm der Führungswahl zeigt. Die Mannschaft hatte keine innere Führung mehr. Sie war hierarchisch desorganisiert und konnte nur noch durch die äußere Autorität des Trainers zusammengehalten werden. Dennoch errang der Achter im Befragungsjahr die Europameisterschaft – wiederum gegen den schärfsten Gegner der vorjährigen Weltmeisterschaft. Er war – an den Trainingszeiten gemessen – objektiv sogar etwas leistungsstärker geworden. Die Leistungsstärke litt also nicht unter den Rangkonflikten und Spannungen zwischen den Führungspolen. Da das Trainingspensum und die technische Beherrschung des Bootes gleichgeblieben waren und nur ein geringfügiger Kraftzuwachs durch das Wintertraining erzielt worden war, konnte die Leistungsstärke allem Erwarten nach nur geringfügig zunehmen. Und das trat trotz der Konflikte ein.

Im folgenden Jahr (1964) wurde ein Qualifikationsleistungstest im Skiff (Einer) um die Achtermitgliedschaft durchgeführt und eine innere Konkurrenz offen erzeugt. Auf Grund dieser Qualifikation wurden zwei Ruderer durch andere ersetzt. Die Konkurrenz wirkte sich keinesfalls hemmend auf die Leistung aus, sondern die individuelle Leistungsstärke von fünf der verbliebenen Ruderer (an den Einerleistungen gemessen) stieg an, weil sie vor der Qualifikation noch intensiver trainierten. Die Mannschaft erwies sich in diesem Jahr als geringfügig stärker und errang die olympische Silbermedaille. Auch interner Wettbewerb wirkt also in Rudermannschaften keineswegs notwendig leistungshemmend, wie eine Teilaussage der Ausgangsthese besagt.

Im Vergleich zu anderen untersuchten Mannschaften zeigten diese beiden Mannschaften, also die Achter mit den stärksten, den Zusammenhalt beider Mannschaften gefährdenden Spannungen, jeweils in vier Jahren (1960, 1962, 1963, 1964) die überlegen besten Leistungen der Welt.

Dies und der Umstand, daß die Konfliktentwicklung mit einer optimalen als höchste erreichbaren Leistungsverbesserung parallel ging, zeigt, daß die Gegenthese richtig ist: Selbst heftige soziale Binnenkonflikte in Höchstleistungsrudermannschaften brauchen die Leistungsstärke keineswegs merklich zu schwächen, falls die Mannschaft trotz der Konflikte fortbesteht (am Erhalt der Mann-

schaft und der Leistungsstärke war jedes der ehrgeizigen Mitglieder persönlich interessiert). Mit der Entwicklung oder Verschärfung eines inneren Konfliktes kann sogar eine Leistungssteigerung parallel verlaufen.

Die These, nur konfliktarme Gruppen könnten hohe Leistungen vollbringen, ist nicht allgemeingültig. Ihre strikte Allgemeingültigkeit erweist sich als Vorurteil[7].

*Anhang: Richtigstellung zur Kritik*

Zu der von *Volkamer*[8] geäußerten Kritik ... an einigen meiner Untersuchungen[9] sind folgende sachliche Richtigstellungen nötig:

1. Es wurde von mir nicht „die Annahme widerlegt, daß konfliktarme Mannschaften besonders leistungsfähig seien", wie *Volkamer* schreibt (S. 93), sondern widerlegt wurde die Annahme, daß *nur* binnenkonfliktarme Mannschaften Höchstleistungen vollbringen könnten, was logisch einen wesentlichen Unterschied ausmacht. Daß von konfliktarmen Mannschaften Höchstleistungen erreicht werden können, ist angesichts von ebenfalls untersuchten Gegenbeispielen (Meisterachter 1965 und 1966 — auch 1968[10]) nie bestritten worden: Von insgesamt sechs untersuchten Spitzenachtermannschaften (darunter vier internationale Meisterachter) erwiesen sich nur zwei als stark von gruppendynamischen Konflikten zerrissen.

2. Es ist nicht beansprucht worden, daß ein „bis dahin als zwingend (?) gültig angesehenes Gesetz der Sozialpsychologie widerlegt" worden sei (S. 94), sondern nur, daß einer Allhypothese, die von manchen Soziologen in der Tat behauptet wird, die von diesen unterstellte strikte Allgemeingültigkeit nicht zukommt. Ein solcher Allsatz ist etwa: „ … eine disharmonische, konflikt- und spannungsreiche Gruppe aber ist in jedem Falle auf die Dauer wenig leistungsfähig"

---

[7] Im übrigen führten auch Einstellungsmessungen an 26 amerikanischen Highschool-Basketballmannschaften (die allerdings keine Höchstleistungen vollbringen) überwiegend zu Falsifikationen der Hypothese, „daß enge Beziehungen zwischen den Mannschaftsmitgliedern förderlich dafür wären, viele Spiele zu gewinnen" (Fiedler, F. E., *Leader Attitudes and Group Effectiveness*, Urbana, Ill. 1958, S. 24).

[8] Volkamer, M., „Stellungnahme zu einem Interview mit Karl Adam", in: *Die Leibeserziehung*, XVIII (1969), H. 3, S. 93 ff.

[9] I*:* Lenk, H., „Konflikt und Leistung in Spitzensportmannschaften — soziometrische Strukturen von Wettkampfachtern im Rudern", in: *Soziale Welt*, XV (1964), S. 307—343. II: Lenk,H., „Maximale Leistung trotz inneren Konflikten. Eine Gegenthese zu einem funktionalistischen Allsatz.", in: Lüschen, G. (Hrsg.), *Kleingruppenforschung und Gruppe im Sport*. Sonderheft 10/1966 der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Köln-Opladen, S. 168—172.

[10] Lenk, H., „Zur Sozialpsychologie der Trainingsmannschaften", in: Adam, K., Lenk, H., Nowacki, P., Rulffs, M., Schröder, W.: *Rudertraining*. Bad Homburg 1976.

(*Anger*)[11]. Der Ausdruck „in jedem Falle“ zeigt, daß dieser Satz als ausnahmslos gültiger Allsatz und nicht als Wahrscheinlichkeitsaussage, nicht als bloß im statistischen Mittel gültige Hypothese verstanden worden ist. Ein solcher Allsatz ist durch ein einziges Gegenbeispiel zu widerlegen. Und eine derartige Falsifikation hat durchaus einen „zu verallgemeineren Aussagewert“ – wenn auch einen negativen: Die strikte Allgemeingültigkeit ist widerlegt. – Aus dieser Falsifikation kann gerade auch geschlossen werden, daß die Autoren fälschlich einen deterministischen statt eines probabilistischen Allsatzes zugrunde gelegt haben. Mit anderen Worten: Daß sozialpsychologische Gesetze meist „statistische Wahrscheinlichkeitsangaben” – genauer wohl: Wahrscheinlichkeitshypothesen oder -gesetze – sind, dies ist von mir nicht übersehen worden, sondern die gegebene Falsifikation kann gerade als Nachweis dafür aufgefaßt werden, daß die angegriffene Allhypothese (höchstens) diesen Wahrscheinlichkeitscharakter hat.

3. Die Begründung dafür *(Volkamer,* S. 49, 1.), daß die Leistung der Mannschaften ohne die geschilderten Konflikte nicht *noch* wesentlich besser hätte sein können, ist in den Arbeiten I und II angeführt: „Da das Trainingspensum und die technische Beherrschung des Bootes gleich geblieben waren und nur ein geringfügiger Kraftzuwachs durch das Wintertraining erzielt worden war, konnte die Leistungsstärke allem Erwarten nach nur geringfügig zunehmen. Und das trat trotz der Konflikte ein." „Allem Erwarten nach" — das bedeutet: Nach dem recht verläßlichen Wissen der (freilich nicht exakt quantifizierbaren) Trainingslehre. Um aber keine Unsicherheit oder Unexaktheit in die bestätigte These eingehen zu lassen, wurde diese sogar schwächer formuliert — und ist damit von dieser Kritik *Volkamers* unabhängig: *„Selbst heftige soziale Binnenkonflikte in Höchstleistungsrudermannschaften brauchen deren Leistungsstärke keineswegs merklich zu schwächen, sofern sie nicht die Mannschaft ganz zersprengen*".

Im übrigen führten auch *Veits* Untersuchungen von Ballspielmannschaften zu ähnlichen Ergebnissen[12]: „Geschlossene Mannschaftsleistungen in den meisten

---

[11] Anger, H., Kleingruppenforschung heute. in: Lüschen, G. (Hrsg.), „Kleingruppenforschung und Gruppe im Sport“, a. a. O., S. 37. Hinweise auf andere Beispiele vgl. ebendort S. 172, Anm. 1 und 2. Außerdem: König, R. (Hrsg.), *Soziologie*. Frankfurt 1958, S. 219. – *Lüschens* Satz: „Bei den Untersuchungen der Sportjugend hat sich – für diese Zusammenhänge durchaus zwingend – erwiesen, daß mit allgemein steigenden Leistungen auch die Partnerschaftsorientierung ansteigt” („Die gesellschaftliche Funktion des Sports“, In: *Krankengymnastik* 1964, H. 8, S. 4) ist dagegen nur eine fehlerhafte Umformulierung einer ursprünglich statistischen Korrelationshypothese (vgl. Lüschen, G., „Soziale Schichtung und soziale Mobilität bei jungen Sportlern“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, XV (1963), S. 86 f.).

[12] Veit, H., „Die Bedeutung sozialpsychologischer Untersuchungen von Sportmannschaften für die Praxis“, in: *Die Leibeserziehung*, 1968 (S. 80—87), S. 83. Zitat später hinzugefügt. Vgl. a. Veit, H., *Sozialpsychologische Untersuchungen von Ballspielmannschaften*. Lehrte 1965—66 (unpubliziert, hektographiert). Desgleichen, Veit, H., *Untersuchungen und Überlegungen zur Dynamik von Hallenhandballmannschaften*. Lehrte 1964 (unveröffentl. Ma-

Spielen kommen nicht nur dann zustande, wenn zwischen den Spielern keine oder nur geringfügige gefühlsmäßige Spannungen und Meinungsverschiedenheiten bestehen, sondern mit fast der gleichen Wahrscheinlichkeit auch dann, wenn innerhalb der Mannschaft erhebliche Antipathien und Meinungsgegensätze vorhanden sind, die Spieler müssen sich lediglich darüber einig sein, welche Mitspieler für die Spielanlage der Mannschaft, für die Spielweise maßgebend sind."

4. Eine Folgerung des Inhalts, daß die Binnenkonflikte „als solche bereits leistungsstimulierend" wirkten, ist von mir im Gegensatz zu *Volkamers* Angabe nicht gezogen worden. – *Volkamer* schreibt (S. 94): Wird diese (d. h. konfliktgefährdete; Zusatz: H. L.) Besonderheit der sportlichen Kleingruppe berücksichtigt, dann kann es wohl sein, daß eine Mannschaft trotz vorhandener Binnenkonflikte hoch leistungsfähig ist, diese Binnenkonflikte sind aber *Folge* des leistungsteigernden Konkurrenzkampfes um den Verbleib in der Mannschaft…" – Genau dies und nicht mehr wird hinsichtlich der Ausgangs these in den Arbeiten I und II an Einzelfällen bestätigt. Daß Binnenkonkurrenz (in sog. „demokratisch" geleiteten Rudermannschaften der Spitzenklasse[13] leistungssteigernd wirkt, das gesteht *Volkamer* selbst zu. Diese gutbewährte Hypothese führte zu einer bewußten Erzeugung von Binnenkonkurrenz durch ständige Leistungsvergleiche der Mannschaftsmitglieder und -anwärter untereinander. Selbstverständlich können sich dabei Begleiterscheinungen wie Konflikte und auch emotionale Aggression ergeben.

Hingegen scheint auch mir die Gleichsetzung von Binnenkonkurrenz, Binnenkonflikt, Aggression und Haßerregung eine allzu grobe Vereinfachung zu sein. Die interessanten Zusammenhänge zwischen diesen psychischen Phänomenen bedürfen auch in der Sozialpsychologie der Spitzensportmannschaften noch sehr differenzierter Untersuchungen. Daher sprechen die Arbeiten I und II fast ausschließlich von „Binnenkonkurrenz" und „Binnenkonflikt" (und selbst dazwischen wird genau unterschieden). Die von *Volkamer* vorgeschlagene, nur einsinnige Lesart der „Gleichung" „Sport = Aggression" scheint mir ebenfalls einer allzu groben Simplifizierung verfallen zu sein. Wie es eine „nicht umkehrbare" *Gleichung* geben könne, bleibt einem wissenschaftslogisch geschulten Leser unverständlich. Übrigens ist über die motivations- und leistungsbestimmende Rolle der Gruppen*loyalität* bei Spitzenmannschaften auch eine kleine Untersuchung durch-

nuskript), Veit, H., *Über Untersuchungen zur Gruppendynamik von Ballspielmannschaften*. Lehrte 1967—68 (unveröffentl. Manuskript).

[13] Vgl. die unter Anm. 3 genannte Arbeit — und: Lenk, H., „Autoritär oder demokratisch geleitetes Training?", in: *Rudersport*, 1965, S. 521 ff. und in: *Gymnasion*, II (1965), H. 3, S. 13–21.

geführt worden[14], was die Kritiker übersehen, wenn sie sich ausschließlich auf eine unterstellte Aggressionsthese stützen.

[14] Lenk, H., „Aufgabe von Wertbindungen bei westdeutschen Hochleistungsruderern unter soziodramatisch fingiertem Streß“, in: *Soziale Welt*, XIX (1968), S. 66—73.

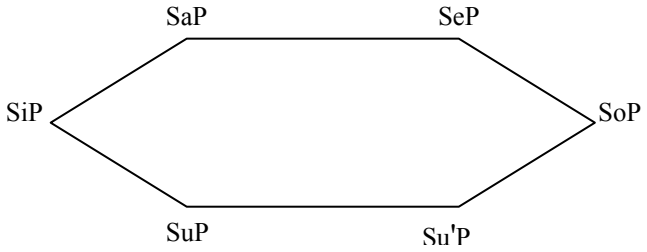
# DIE OPPOSITIONSTHEORIE AUS DER SICHT DER TETRAVALENZ

NIELS ÖFFENBERGER

**The opposition theory from the standpoint of four-valuedness.** The article examines the changing into a hexagon of the traditional logical square, which takes place as a result of introducing the strict particular affirmative and negative propositions which Albert Menne revealed. Besides contrariety, subcontrariety, contradiction and subalternation, there emerge eight new forms of opposition.

**Key words:** opposition, proposition, logical hexagon, logical square.

Wenn wir nicht nur die SaP, SeP, SiP und SoP - Aussagearten, sondern auch die, die Albert Menne entdeckt hat, d.h. die strikt partikulären - bejahenden (SuP) und verneinenden (Su'P) Aussagearten berücksichtigen, dann wird aus dem sogenannten logischen Quadrat ein Sechseck der Oppositionstheorie entstehen:




Dadurch entstehen, neue Oppositionsbeziehungen; außer den bekannten Oppositionsbeziehungen des klassischen Quadrats – Kontrarietät, Subkontrarietät, Kontradiktion und Subalternation –, erscheinen folgende neue Oppositions-beziehungen:

1. Oppositionsbeziehung der Quasi-Subkontrarietät zwischen SuP und Su'P.
2. Oppositionsbeziehung der asymmetrischen Subkontrarietät zwischen SuP und SoP, bzw. zwischen Su'P und SiP.
3. Oppositionsbeziehung der unmittelbaren Supraalternation zwischen SuP und SiP, bzw. Su'P und SoP.
4. Oppositionsbeziehung der unmittelbaren Subalternation zwischen SiP und SuP, bzw. SoP und Su'P.
5. Oppositionsbeziehung der mittelbaren Supraalternation zwischen SuP und SaP, bzw. Su'P - SeP Aussagearten.

*Cercetări filosofico-psihologice*, anul III, nr. 1, p. 23-34, Bucureşti, 2011

6. Oppositionsbeziehung der mittelbaren Subalternation zwischen den SaP - SuP, bzw. SeP - Su'P Aussagearten.

7. Oppositionsbeziehung der Quasi-Kontradiktion zwischen den SuP - SeP, bzw. Su'P - SaP Aussagearten.

8. Wir dürfen keineswegs die Verneinung der SuP, Su'P Aussagearten selbst unberücksichtigt lassen, die im Sechseck nicht durch eine bestimmte Aussagenart verwirklicht werden kann; während die Verneinung der SaP Aussagenart die SoP Aussagenart ist und umgekehrt, ist die Verneinung der SuP, bzw. Su'P Aussagenart komplizierter. Die Theorie der Verneinung der SuP, bzw. Su'P Aussagearten bildet den Gegenstand einer besonderen Untersuchung.

Die tetravalente Darstellung der Oppositionstheorie setzt die Differenzierung der schlichten Wahrheit - ἁπλῶς ἀληδής und schlichten Falschheit - ἁπλῶς ψενδής - in abgeleitete Wahrheitswerte voraus. Eine Definition der abgeleiteten Wahrheitswerte können wir aufgrund der Textstellen der *An. pr.* II. Kap. 2-4 ausarbeiten. Da die Kommentatoren diese abgeleiteten Wahrheitswerte nicht "unam tantum significationem habens" definiert haben, werden wir aufgrund der erwähnten Textstelle eine Definition dieser Wahrheitswerte wie folgt angeben:

- Die schlichte Wahrheit - ἁπλῶς ἀληδής - differenzieren wir in universelle – ὅλη ἀληδής - und partikuläre Wahrheit - ἐπί τι ἀληδής.

- Die universelle Wahrheit, abgekürzt Wu definieren wir wie folgt: die Prädikation, die in einer gegebenen Urteilsqualität universaliter wahrheitsgemäß verwirklicht werden kann, ist Träger dieses Wahrheitswertes. Die SaP und SeP Urteilsarten, wenn sie wahr sind, sind Träger dieses Wahrheitswertes, aber auch die "üblich" partikulären Urteilsarten – SiP und SoP – können Träger dieses Wahrheitswertes sein, wenn sie wahr sind und ihre kategorematischen Termini, in die universelle Prädikationsart der gegebenen Urteilsqualität eingesetzt, die entsprechende universelle Urteilsart verifizieren. Also: SiP = Wu, wenn die Wahrheit von SiP die Wahrheit von SaP impliziert; SoP = Wu, wenn die Wahrheit von SoP die Wahrheit von SeP impliziert.

- Eine Prädikation ist partikulär wahr, - abgekürzt Wp - wenn sie wahrheitsgemäß nur particulariter vollzogen werden kann. Träger dieses Wahrheitswertes sind in der Regel die strikt partikulären Urteilsarten, aber auch die üblich partikulären Urteilsarten können Träger dieser Wahrheitswerte sein, wenn ihre kategorematischen Termini die universelle Prädikation derselben Urteilsqualität nicht verifiziert.

- Die Prädikation ist Träger des Wahrheitswertes partikulär falsch - abgekürzt Fp - die so falsch ist, daß ihre subalterne Aussageart wahr ist. Dieser Wahrheitswert bezieht sich folglich auf eine unerlaubte Verallgemeinerung einer wahren partikulären Prädikation, die Träger des Wahrheitswertes Wp ist. Dieser Wahrheitswert kommt auch strikt partikulären Urteilsarten zu, wenn sie den Wahrheitswert Wu einer universellen Aussage unerlaubterweise einschränken, dem Trugschluß totum pro parte entsprechend.

- Der universell falsche Wahrheitswert - abgekürzt Fu - ist dann gegeben, wenn in der gegebenen Urteilsqualität die wahrheitsgemäße Prädikation überhaupt nicht vollzogen werden kann. Diesen Wahrheitswert führt Aristoteles definitionsgemäß in *An. pr*. II. 54a 4-6 ein.

Aus der Definition der oben angegebenen Wahrheitswerte folgt, daß die universellen Urteilsarten nicht Träger des Wahrheitswertes Wp sein können, da die universelle Aussageform bereits syntaktisch eine universelle Prädikation verwirklicht, der Wahrheitswert Wp jedoch die wahrheitsgemäße Prädikation auf die Partikularität beschränkt; die üblich partikulären Aussagen können nicht Träger des Wahrheitswertes Fp sein, weil dann, wenn sie falsch sind, via contradictionis die universellen Aussagen entgegengesetzter Qualität wahr sind und via contrarietatis aus diesen Aussagen auch die supraalternen Aussagen zu den falschen partikulären Aussagen falsch sind. Sicherlich differenziert Aristoteles die Falschheit der partikulären Aussagen aus diesem Grunde nicht.

Man kann unschwer feststellen, daß alle sechs Urteilsformen jeweils Träger von drei, nicht von vier abgeleiteten Wahrheitswerten sein können: die universellen Aussagearten können Träger der Wahrheitswerte Wu, Fp, Fu sein, können aber nicht Träger des Wahrheitswertes Wp sein, die üblich partikulären können Träger des Wahrheitswertes Wu, Wp, Fu sein, aber können nicht Träger des Wahrheitswertes Fp sein; die strikt partikulären Urteile können Träger des Wahrheitswertes Wp, Fp, Fu sein, aber können nicht Träger des Wahrheitswertes Wu sein. Man kann wiederum feststellen, daß die vierwertigen Wahrheitswerttafeln der Oppositionsbeziehungen nicht zwölf, sondern neun Zeilen haben werden.

Im Folgenden werden wir die vierwertigen Wahrheitswerttafeln der Oppositionsbeziehungen darstellen. Die Fälle, die nicht vorkommen können, bezeichnen wir mit "O"; die die vorkommen können, aber nicht schlußkräftig sind, bezeichnen wir mit "1"; die die schlußkräftig sind, werden wir mit einem Sternchen * bezeichnen. Um den Unterschied zwischen den zwei- und vierwertigen Wahrheitswerttafeln der Oppositionsbeziehungen hervorzuheben, werden wir jeweils auch die zweiwertigen Wahrheitstafeln angeben.

Zweiwertige Wahrheitswerttafel der Kontrarietät:

| SaP | SeP | SaP * SeP |
|---|---|---|
| W | W | 0 |
| W | F | 1* |
| F | W | 1 |
| F | F | 1 |

bzw.

| SeP | SaP | SeP * SaP |
|---|---|---|
| W | W | 0 |
| W | F | 1* |
| F | W | 1 |
| F | F | 1 |

Durch „*" bezeichnen wir die oppositionteoretische Beziehung der in Frage kommenden Urteilsarten.

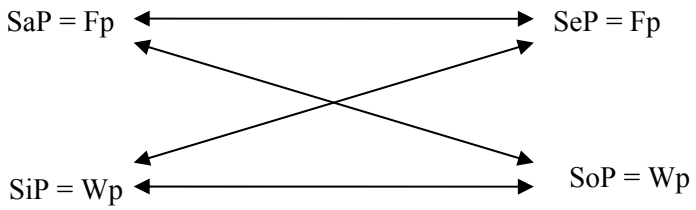
Vierwertige Wahrheitswerttafel der Kontrarietät:

| SaP | SeP | SaP * SeP |
|---|---|---|
| Wu | Wu | 0 |
| Wu | Fp | 0 |
| Wu | Fu | 1* |
| Fp | Wu | 0 |
| Fp | Fp | 1* |
| Fp | Fu | 0 |
| Fu | Wu | 1* |
| Fu | Fp | 0 |
| Fu | Fu | 0 |

bzw.

| SeP | SaP | SeP * SaP |
|---|---|---|
| Wu | Wu | 0 |
| Wu | Fp | 0 |
| Wu | Fu | 1* |
| Fp | Wu | 0 |
| Fp | Fp | 1* |
| Fp | Fu | 0 |
| Fu | Wu | 1* |
| Fu | Fp | 0 |
| Fu | Fu | 0 |

Die erste Zeile dieser Wahrheitswerttafel zu kommentieren ist unnötig; die zweite Zeile kann nicht stattfinden, weil dann, wenn eine universelle Aussage wahr ist, ihre Konträre nicht so falsch sein kann, daß ihre Subalterne wahr sei; wäre sie aber Träger des Wahrheitswertes Fp, dann müßte ihre Subalterne wahr sein, was aber bereits wegen der kontradiktorischen Oppositionsbeziehung unmöglich ist. Die dritte Zeile ist schlußkräftig. Die vierte Zeile kann nicht vorkommen, cfr. den Beweis der zweiten Zeile. Die fünfte Zeile ist schlußkräftig und verwirklicht eine Folgerungsmöglichkeit, die in der Bivalenz nicht möglich wäre, da aus der Falschheit einer universellen Aussage kein bestimmter Wahrheitswert der zu ihr konträren Aussage abgeleitet werden kann. Aber, wenn SaP = Fp ist, dann ist SiP = Wp - SaP ist ja Fp wegen einer unerlaubten Verallgemeinerung von SiP - und folglich ist via contradictionis SeP = Fp, da ihre subalterne, wegen der Kontradictionsbeziehung zwischen SaP und SoP, Träger des Wahrheitswertes Wp ist.




Die sechste Zeile kann nicht vorkommen. Wenn SaP = Fp ist, dann ist SiP=W bereits in der Bivalenz, folglich kann SeP nicht Träger des Wahrheitswertes Fu sein, da dieser Wahrheitswert überhaupt eine wahrheitsgemäße Prädikation in der gegebenen Urteilsqualität ausschließt. Die siebte Zeile ist schlußkraftig, cfr. die Definitionen von Wu und Fu. Die achte Zeile kann nicht vorkommen, per analogiam zur sechsten Zeile. Die neunte Zeile ist augenscheinlich unmöglich, cfr. die Definitionen von Wu und Fu.

In dieser Wahrheitswerttafel haben wir folglich drei schlußkräftige Fälle, während in der zweiwertigen Wahrheitswerttafel der Kontrarietät nur ein Fall sich als schlußkräftig erwies.

Wahrheitswerttafel der Subkontrarietät in der Bivalenz:

| SiP | SoP | SiP * SoP |
|---|---|---|
| W | W | 1 |
| W | F | 1 |
| F | W | 1* |
| F | F | 0 |

bzw.

| SoP | SiP | SoP * SiP |
|---|---|---|
| W | W | 1 |
| W | F | 1 |
| F | W | 1* |
| F | F | 0 |

Vierwertige Wahrheitswerttafel der Subkontrarietät:

| SiP | SoP | SiP * SoP |
|---|---|---|
| Wu | Wu | 0 |
| Wu | Wp | 0 |
| Wu | Fu | 1* |
| Wp | Wu | 0 |
| Wp | Wp | 1* |
| Wp | Fu | 0 |
| Fu | Wu | 1* |
| Fu | Wp | 0 |
| Fu | Fu | 0 |

bzw.

| SoP | SiP | SoP * SiP |
|---|---|---|
| Wu | Wu | 0 |
| Wu | Wp | 0 |
| Wu | Fu | 1* |
| Wp | Wu | 0 |
| Wp | Wp | 1* |
| Wp | Fu | 0 |
| Fu | Wu | 1* |
| Fu | Wp | 0 |
| Fu | Fu | 0 |

Zur 1. und 2. Zeile: wenn SiP Träger des Wahrheitswertes Wu ist, dann ist auch die supraalterne Aussage (SaP) Träger des Wahrheitswertes Wu. Bereits der Bivalenz entsprechend, ist dann die SoP Aussage falsch, d. h. sie kann nicht Träger des Wahrheitswertes Wu oder Wp sein. - Zur dritten Zeile: wenn SiP = Wu, dann auch SaP = Wu und folglich SoP = F. Da eine partikuläre Aussage, die falsch ist, gleichzeitig Fu ist, (sie kann nicht Träger des Wahrheitswertes Fp sein) ist diese Zeile schlußkräftig. Zur Zeile 4: wenn SiP = Wp ist, dann ist SaP = Fp, (per def., als Ergebnis einer unerlaubten Verallgemeinerung); dann ist aber SoP = W - bereits der Bivalenz entsprechend aber nicht Wu, sondern Wp, da ihre Prädikation wahrheitsgemäß auf die Partikularität beschränkt ist, wegen der Falschheit ihrer supraalternen (SeP) Aussage, die via contradictionis - bereits aufgrund der Bivalenz, als eine kontradiktorische Aussage zur wahren SiP-Ausgangsaussage, falsch ist. Sie kann folglich nicht Wu sein. - Die 5. Zeile ist schlußkräftig, cfr. den Beweisgang zur Zeile 4; Z. 6 kann nicht stattfinden, da SoP nur Wp sein kann; Z. 7 ist schlußkräftig, cfr. Beweis zur Zeile 3; Z. 8 unmöglich, cfr. Beweis zur Zeile 6; Zeile 9 ist unmöglich, cfr. die Definition von Fu.

Die oben dargestellte Beschreibung ist mutatis mutandis auch dann gültig, wenn die Ausgangsaussage eine SoP Aussageart ist.

Bemerkung: in der vierwertigen Wahrheitswerttafel der Subkontrarietät haben wir 3 schlußkräftige Fälle, während man in der Bivalenz nur aus der Falschheit einer Ausgangsaussage auf die Wahrheit der anderen subkonträren schließen kann.

Zweiwertige Wahrheitswerttafel der Kontradiktion:

| SaP | SoP | SaP * SoP |
|---|---|---|
| W | W | 0 |
| W | F | 1* |
| F | W | 1* |
| F | F | 0 |

Vierwertige Wahrheitswerttafel der Kontradiktion:

| SaP | SoP | SaP * SoP |
|---|---|---|
| Wu | Wu | 0 |
| Wu | Wp | 0 |
| Wu | Fu | 1* |
| Fp | Wu | 0 |
| Fp | Wp | 1* |
| Fp | Fu | 0 |
| Fu | Wu | 1* |
| Fu | Wp | 0 |
| Fu | Fu | 0 |

Die kontradiktorische Oppositionsbeziehung ist vom Exklusor beherrscht, sowohl in der Bivalenz wie auch in der Tetravalenz, d.h, daß sich eine Oppositionsbeziehung zwischen Aussagen, die Träger von verschiedenen abgeleiteten Wahrheitswerten desselben grundlegenden Wahrheitswertes nicht in einer kontradiktorischen Opposition befinden können. Daraus folgt, daß die Zeilen 1, 2, 6 und 9 nicht vorkommen können. Zur 4. Zeile: wenn SaP Träger des Wahrheitswertes Fp ist, dann ist auch SeP Träger dieses Wahrheitswertes; die subalterne Aussage zur SeP = Fp-Aussage kann folglich nicht Träger des Wahrheitswertes Wu sein, weil die wahrheitsgemäße Prädikation dieser Aussage auf die Partikularität beschränkt ist. Sie ist daher Träger des Wahrheitswertes Wp, der schlußkräftigen 5. Zeile entsprechend. Die 7. Zeile ist schlußkräftig, cfr. die Definition von Wu und Fu. Zur 8. Zeile: wenn SaP = Fu ist, dann ist SeP = Wu und daher ist via subalternationis SoP = Wu, nicht Wp.

Zweiwertige Wahrheitswerttafel der Supraalternation:

| Sip | SaP | SiP * SaP |
|---|---|---|
| W | W | 1 |
| W | F | 1 |
| F | W | 0 |
| F | F | 1* |

| SoP | SeP | SoP * SeP |
|---|---|---|
| W | W | 1 |
| W | F | 1 |
| F | W | 0 |
| F | F | 1* |

Vierwertige Wahrheitswertafel der Supraalternation:

| SiP | SaP | SiP * SaP |
|---|---|---|
| Wu | Wu | 1* |
| Wu | Fp | 0 |
| Wu | Fu | 0 |
| Wp | Wu | 0 |
| Wp | Fp | 1* |
| Wp | Fu | 0 |
| Fu | Wu | 0 |
| Fu | Fp | 0 |
| Fu | Fu | 1* |

| SoP | SeP | SoP * SeP |
|---|---|---|
| Wu | Wu | 1* |
| Wu | Fp | 0 |
| Wu | Fu | 0 |
| Wp | Wu | 0 |
| Wp | Fp | 1* |
| Wp | Fu | 0 |
| Fu | Wu | 0 |
| Fu | Fp | 0 |
| Fu | Fu | 1* |

Die erste Zeile ist schlußkräftig, cfr. def. von Wu. Die zweite und dritte Zeile ist unmöglich, cfr. def. von Wu. Zur Zeile 4-6: wenn eine partikuläre Aussage Träger des Wahrheitswertes Wp ist, dann ist ihre supraalterne Aussage per def. Träger des Wahrheitswertes Fp. Daher ist die 5. Zeile schlußkräftig, die Zeilen 4 und 6 sind unmöglich. Zur Zeile 7 – 9: ist eine Aussage Träger des Wahrheitswertes Fu, dann sind alle Aussagen in der gegebenen Urteilsqualität Träger des Wahrheitswertes Fu. Daher ist die 7. und 8. Zeile unmöglich, die 9. schlußkräftig.

Bemerkung: die erste und fünfte Zeile ermöglichen die Entscheidung des Wahrheitswertes der universellen supraalternen Aussage, auch dann, wenn die partikuläre Aussage Träger eines wahren Wahrheitswertes ist.

Zweiwertige Wahrheitswerttafel der Quasi-Subkontrarietät:

Die Oppositionsbeziehung zwischen den SuP und Su'P Aussagen ist nicht identisch mit der Beziehung der Subkontrarietät, da sie gleichzeitig falsch sein können.

| SuP | Su'P | SuP * Su'P |
|---|---|---|
| W | W | 1* |
| W | F | 0 |
| F | W | 0 |
| F | F | 1* |

| Su' P | SuP | Su'P * SuP |
|---|---|---|
| W | W | 1* |
| W | F | 0 |
| F | W | 0 |
| F | F | 1* |

Vierwertige Warheitswerttafel der Quasi-Subkontrarietät:

| SuP | Su' P | SuP * Su'P |
|---|---|---|
| Wp | Wp | 1* |
| Wp | Fp | 0 |
| Wp | Fu | 0 |
| Fp | Wp | 0 |
| Fp | Fp | 0 |
| Fp | Fu | 1* |

| Su' P | SuP | Su'P * SuP |
|---|---|---|
| Wp | Wp | 1* |
| Wp | Fp | 0 |
| Wp | Fu | 0 |
| Fp | Wp | 0 |
| Fp | Fp | 0 |
| Fp | Fu | 1* |

| | | |
|---|---|---|
| Fu | Wp | 0 |
| Fu | Fp | 1* |
| Fu | Fu | 0 |

| | | |
|---|---|---|
| Fu | Wp | 0 |
| Fu | Fp | 1* |
| Fu | Fu | 0 |

Die erste Zeile ist schlußkräftig, cf. die def. von Wp; die zweite und dritte Zeile sind folglich unmöglich; zu den Zeilen 4 – 6: die Ursache der Fp- Falschheit einer strikt partikulären Aussage geschieht dem Trugschluss totum pro parte gemäss; Wenn sie also Träger des Wahrheitswertes Fp ist, dann ist ihre supraalterne Aussage Wu; alle Aussagen in der entgegengesetzten Urteilsqualität sind folglich Träger des Wahrheitswertes Fu; daher ist die 4. und 5. Zeile unmöglich, die 6. schlußkräftig. Zur 8. Zeile: sie ist schlußkräftig; wenn eine strikt partikuläre Aussage Träger des Wahrheitswertes Fu - ist, dann sind alle Aussagen in der gegebenen Urteilsqualität Fu; dann ist die strikt partikuläre Aussage der entgegengesetzten Urteilsqualität Träger des Wahrheitswertes Fp, wegen des Trugschlusses totum pro parte. Die 7. und 9. Zeile ist folglich unmöglich. In der vierwertigen Wahrheitstafel der Quasi- Subkontrarietät sind die SuP und Su'P Aussagen nicht äquivalent, weil sie Träger eines unterschiedlichen abgeleiteten Wahrheitswertes der Falschheit sind.

Zweiwertige Werttafel der asymmetrischen Subkontrarietät:

| SuP | SoP | SuP * SoP |
|---|---|---|
| W | W | 1* |
| W | F | 0 |
| F | W | 1 |
| F | F | 1 |

| Su' P | SiP | Su'P * SiP |
|---|---|---|
| W | W | 1* |
| W | F | 0 |
| F | W | 1 |
| F | F | 1 |

Vierwertige Wahrheitswerttafel der asymmetrischen Subkontrarietät:

| SuP | SoP | SuP * SoP |
|---|---|---|
| Wp | Wu | 0 |
| Wp | Wp | 1* |
| Wp | Fu | 0 |
| Fp | Wu | 0 |
| Fp | Wp | 0 |
| Fp | Fu | 1* |
| Fu | Wu | 1* |
| Fu | Wp | 0 |
| Fu | Fu | 0 |

| Su' P | SiP | Su'P * SiP |
|---|---|---|
| Wp | Wu | 0 |
| Wp | Wp | 1* |
| Wp | Fu | 0 |
| Fp | Wu | 0 |
| Fp | Wp | 0 |
| Fp | Fu | 1* |
| Fu | Wu | 1* |
| Fu | Wp | 0 |
| Fu | Fu | 0 |

Zu Zeile 1: Wenn SuP = Wp ist, dann ist SaP Fp, und folglich ist SoP via contradictionis Wp, nicht Wu, was die zweite Zeile bestätigt. Zu Zeile 3: sie ist unmöglich, cf. Zeile 1 und 2. Zu Zeile 4: sie ist unmöglich. Wenn SuP = Fp, dann ist SaP = Wu; folglich ist SoP = Fu, der schlußkräftigen Zeile 6 entsprechend. Zu Zeile 5: sie ist unmöglich, cf. Zeile 4. Zu Zeile 7: sie ist schlußkräftig: wenn SuP =

Fu, dann ist auch SaP = Fu und via contrarietatis SeP = Wu, woraus folgt, daß SoP = Wu ist. Zu Zeile 8 und 9: sie sind unmöglich, cf. def. von Fu. Die oben dargestellte Beschreibung ist auch dann gültig, wenn die Ausgangsaussage eine Su'P-Aussagenart ist.

Zweiwertige Wahrheitswerttafel der unmittelbaren Supraalternation:

| SuP | SiP | SuP * SiP |
|---|---|---|
| W | W | 1 |
| W | F | 0 |
| F | W | 0 |
| F | F | 1 |

| Su P | SoP | Su'P * SoP |
|---|---|---|
| W | W | 1 |
| W | F | 0 |
| F | W | 0 |
| F | F | 1 |

Vierwertige Wahrheitswerttafel der unmittelbaren Supraalternation:

| SuP | SiP | SuP * SiP |
|---|---|---|
| Wp | Wu | 0 |
| Wp | Wp | 1* |
| Wp | Fu | 0 |
| Fp | Wu | 1* |
| Fp | Wp | 0 |
| Fp | Fu | 0 |
| Fu | Wu | 0 |
| Fu | Wp | 0 |
| Fu | Fu | 1* |

| Su P | SoP | Su'P * SoP |
|---|---|---|
| Wp | Wu | 0 |
| Wp | Wp | 1* |
| Wp | Fu | 0 |
| Fp | Wu | 1* |
| Fp | Wp | 0 |
| Fp | Fu | 0 |
| Fu | Wu | 0 |
| Fu | Wp | 0 |
| Fu | Fu | 1* |

Zu Zeile 1: Wenn SuP = Wp ist, dann ist die wahrheitsgemäße Prädikation auf die Partikularität beschränkt: folglich kann SiP nicht Träger des Wahrheitswertes Wu sein, da sie ja Wp ist, der schlußkräftigen 2. Zeile entsprechend. Zeile 3 ist unmöglich, cf. def. von Fu. Zeile 4 ist schlußkräftig, cf. def. von Fp; wenn SuP = Fp ist, dann ist per def. SaP = Wu und via subalternationis auch SiP = Wu. Zeile 5 ist unmöglich wie auch die 6. cf. def. von Fp und Fu. Zeile 7 und 8 sind unmöglich, cf. def. von Fu. Zeile 9 ist schlußkräftig, cf. def. von Fu.

Zweiwertige Wahrheitswerttafel der unmittelbaren Subalternation:

| SiP | SuP | SiP * SuP |
|---|---|---|
| W | W | 1* |
| W | F | 0 |
| F | W | 0 |
| F | F | 1* |

| SoP | Su' P | SoP * Su'P |
|---|---|---|
| W | W | 1* |
| W | F | 0 |
| F | W | 0 |
| F | F | 1* |

Vierwertige Wahrheitswerttafel der unmittelbaren Subalternation:

| SiP | SuP | SiP * SuP |
|---|---|---|
| Wu | WP | 0 |
| Wu | Fp | 1* |
| Wu | Fu | 0 |
| Wp | Wp | 1* |
| Wp | Fp | 0 |
| Wp | Fu | 0 |
| Fu | Wp | 0 |
| Fu | Fp | 0 |
| Fu | Fu | 1* |

| SoP | Su'P | SoP * Su'P |
|---|---|---|
| Wu | Wp | 0 |
| Wu | Fp | 1* |
| Wu | Fu | 0 |
| Wp | Wp | 1* |
| Wp | Fp | 0 |
| Wp | Fu | 0 |
| Fu | Wp | 0 |
| Fu | Fp | 0 |
| Fu | Fu | 1* |

Zu Zeile 1: Wenn SiP = Wu ist, dann ist auch SaP = Wu. Wenn SuP = Wp sein könnte, dann könnte sie die universelle wahrheitsgemäße Prädikation in derselben Urteilsqualität einschränken; sie kann daher nicht Träger des Wahrheitswertes Wp sein, der schlußkräftigen 2. Zeile entsprechend. Zeile 3: unmöglich, cf. def. von Fu. Zeile 4: schlußkräftig, da aus SiP = Wp. SuP = Wp folgt. Zeile 5-8: unmöglich, cf. def. von Fu. Zeile 9: schlußkräftig, cf. def. von Fu.

Zweiwertige Wahrheitswerttafel der mittelbaren Supraalternation:

| SuP | SaP | SuP * SaP |
|---|---|---|
| W | W | 0 |
| W | F | 1* |
| F | W | 1 |
| F | F | 1 |

| Su'P | SeP | Su'P * SeP |
|---|---|---|
| W | W | 0 |
| W | F | 1* |
| F | W | 1 |
| F | F | 1 |

Vierwertige Wahrheitswerttafel der mittelbaren Supraalternation:

| SuP | SaP | SuP * SaP |
|---|---|---|
| Wp | Wu | 0 |
| Wp | Fp | 1* |
| Wp | Fu | 0 |
| Fp | Wu | 1* |
| Fp | Fp | 0 |
| Fp | Fu | 0 |
| Fu | Wu | 0 |
| Fu | Fp | 0 |
| Fu | Fu | 1* |

| Su'P | SeP | Su'P * SeP |
|---|---|---|
| Wp | Wu | 0 |
| Wp | Fp | 1* |
| Wp | Fu | 0 |
| Fp | Wu | 1* |
| Fp | Fp | 0 |
| Fp | Fu | 0 |
| Fu | Wu | 0 |
| Fu | Fp | 0 |
| Fu | Fu | 1* |

Zu Zeile 1: ist unmöglich, da dann, wenn SuP = Wp ist, dann SaP = Fp ist, daher ist die 2. Zeile schlußkräftig. 3., 6. und 7. Zeilen sind unmöglich, cf. def. von Fu. 4. Zeile schlußkräftig, cf. def. von Fp. 5. Zeile unmöglich, da dann, wenn SuP = Fp, SaP = Wu ist. 9. Zeile schlußkräftig, cf. def. von Fu.

Zweiwertige Wahrheitswerttafel der mittelbaren Subalternation:

| SaP | SuP | SaP * SuP |
|---|---|---|
| W | W | 0 |
| W | F | 1* |
| F | W | 1 |
| F | F | 1 |

| SeP | SuP | SeP * SuP |
|---|---|---|
| W | W | 0 |
| W | F | 1* |
| F | W | 1 |
| F | F | 1 |

Vierwertige Wahrheitswerttafel der mittelbaren Subalternation:

| SaP | SuP | SaP * SuP |
|---|---|---|
| Wu | Wp | 0 |
| Wu | Fp | 1* |
| Wu | Fu | 0 |
| Fp | Wp | 1* |
| Fp | Fp | 0 |
| Fp | Fu | 0 |
| Fu | Wp | 0 |
| Fu | Fp | 0 |
| Fu | Fu | 1* |

| SeP | Su'P | SeP * Su'P |
|---|---|---|
| Wu | Wp | 0 |
| Wu | Fp | 1* |
| Wu | Fu | 0 |
| Fp | Wp | 1* |
| Fp | Fp | 0 |
| Fp | Fu | 0 |
| Fu | Wp | 0 |
| Fu | Fp | 0 |
| Fu | Fu | 1* |

Zu Zeile 1: unmöglich, cf. def. von Wu. Zeile 2: schlußkräftig, cf. def. von Fp. Zeile 3, 6, 7 und 8: unmöglich, cf. def. von Fu. Zeile 4: schlußkräftig, cf. def. von Fp. Zeile 5: unmöglich, cf. def. von Fp. Zeile 9: schlußkräftig, cf. def. von Fu.

Zweiwertige Wahrheitswerttafel der Quasi-Kontradiktion:

Diese Oppositionsbeziehung ist nicht identisch mit der Opposition der Kontradiktion, da SuP und SeP gleichzeitig falsch sein können.

| SuP | SeP | SuP * SeP |
|---|---|---|
| W | W | 0 |
| W | F | 1* |
| F | W | 1 |
| F | F | 1 |

| Su' P | SaP | Su'P * SaP |
|---|---|---|
| W | W | 0 |
| W | F | 1* |
| F | W | 1 |
| F | F | 1 |

Vierwertige Wahrheitswerttafel der Quasi-Kontradiktion:

| SuP | SeP | SuP * SeP |
|---|---|---|
| Wp | Wu | 0 |
| Wp | Fp | 1* |
| Wp | Fu | 0 |
| Fp | Wu | 0 |
| Fp | Fp | 0 |
| Fp | Fu | 1* |
| Fu | Wu | 1* |
| Fu | Fp | 0 |
| Fu | Fu | 0 |

| Su' P | SaP | Su'P * SaP |
|---|---|---|
| Wp | Wu | 0 |
| Wp | Fp | 1* |
| Wp | Fu | 0 |
| Fp | Wu | 0 |
| Fp | Fp | 0 |
| Fp | Fu | 1* |
| Fu | Wu | 1* |
| Fu | Fp | 0 |
| Fu | Fu | 0 |

Zu Zeile 1: sie ist unmöglich, da dann, wenn SuP = Wp ist, SaP nicht Wu sein kann, sie ist vielmehr Fp, daher ist die 2. Zeile schlußkräftig. Zeile 3, 6, 8 und 9 sind unmöglich, cf. def. von Fu. Zeile 4 und 5: cf. def. von Fp. Zeile 6: schlußkräftig, wenn SuP = Fp, ist SaP = Wu und via contrarietatis ist SeP = Fu. Zeile 7: schlußkräftig, cf. def. von Fu.

Bemerkungen:

1. Während in der Zweiwertigkeit einige Fälle möglich aber nicht schlußkräftig sind, sind in der Vierwertigkeit alle Fälle, die möglich sind, gleichzeitig auch schlußkräftig.

2. In den oben dargestellten Oppositionsbeziehungen fehlt die Verneinung der SuP von Su'P Aussagearten.

# DIVINUL ÎN METAFIZICA LUI ORIGEN

MIHAI D. VASILE

***To Theion* in Origen's Metaphysics.** The author tries to put the Christian metaphysician and dogmatist, Origen, in the Platonist philosophical tradition of Alexandria, at least with respect to the great topic about divinity.

**Key words:** early Christian patristics, Origen' s theology, Christian divinity, Plato' s Demiurge, the ancient Greek *to theion* ***vs*** the Christian one.

Metafizica lui Origen este una din cele mai importante întemeieri în istoria învățăturii creştine cu privire la dumnezeire, deoarece Origen a fost unul dintre primii teologi cu opera păstrată şi cunoscută ca încercare de interpretare şi expunere sistematică a adevărului de credință. Doctrina sa a fost edificată pe Sfânta Tradiție, prezentă în cutuma Bisericii, şi pe *Sfânta Scriptură* necanonizată încă în întregime, dar pe care Origen şi-a pus amprenta, dându-le o formulare proprie, dogmatică chiar, în Περὶ Ἀρχῶν, dar şi în *Comentarii la Evanghelia după Ioan*, şi nu mai puțin în *Contra lui Celsus* şi *Despre Rugăciune*.

Întemeindu-şi întreaga concepție pe învățătura Bisericii transmisă prin succesiunea apostolică şi rămasă în Bisericile creştine ale Imperiului Roman până în vremea sa, Origen a început prin a expune în rezumat regula de credință aşa cum a fost ea exprimată în *Scripturi*, precizând că nu există nimic secret, ezoteric sau păstrat numai pentru unii dintre creştini, şi că, dimpotrivă, oricine poate dobândi esența „misterului creştin", pas cu pas, prin texte şi argumente, fie din *Sfânta Scriptură*, fie printr-o întrebuințare corectă a metodei deducției:

a. „din clipa în care ne întoarcem spre Domnul, unde se află şi Cuvântul lui Dumnezeu şi unde Însuşi Duhul Sfânt descoperă ştiința duhovnicească, vălul se ridică şi atunci «cu fața descoperită» privim în Scripturile Sfinte «ca în oglindă mărirea Domnului»" (*Peri Arhon*, I. 1. II). Henri Crouzel a observat că atât Origen, cât şi alți comentatori ai vremii sale, nu făceau distincție între discursul conceptual despre dumnezeire, pe de o parte, şi abordarea spirituală, intuitivă şi mistică, pe de altă parte, astfel că „vălul" – metaforă preluată de Origen din II *Corinteni*, 3: 15–17 – semnifică pentru Origen când înțelegerea literală a *Scripturii*, când corporalitate, când păcat[1], fapt care a creat ambiguitate şi confuzii în exegeza origeniană.

b. „Mintea noastră îşi dă seama aşadar că prin puterile ei ea nu este în stare să vadă ce este Dumnezeu în Sine însuşi, aşa cum este El în ființa Sa; în schimb,

[1] Henri Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Paris, Bruges, Desclée de Brouwer, 1961, p. 157.

din frumusețea lucrării Sale şi din măreția făpturilor, ea deduce pe Părintele lumii întregi" (*Peri Arhon*, I. 1. VI). Expresia „Părinte al universului acesta" este preluată de la Platon, din dialogul *Timaios*, 28 c, trecută pe la platonicii eclectici ca Albinos, Plutarh şi Filon, şi utilizată şi de primii scriitori creştini, ca Sfântul Clement Romanul[2], Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful[3], Clement Alexandrinul[4].

În consecință, Origen procedează la expunerea doctrinei despre Dumnezeu, despre creație şi Providență, despre om şi mântuire, iar în concluzie, în Cartea a patra din *Peri Arhon*, Origen examinează problema inspirației şi a interpretării *Bibliei*[5].

În interpretarea pe care o dă revelației creştine, Origen pleacă de la concepția filosofică pe care Platon şi neoplatonicii au dezvoltat-o sub titlul raportului dintre Unu şi Multiplu, în sensul că numai Unu reprezintă existența reală şi izvorul tuturor fiinţelor: „*Materia există sub atâtea forme şi în cantități atât de mari încât poate fi suficientă pentru toate corpurile din lume, pe care Dumnezeu le-a chemat la viață, şi a stat la dispoziția Creatorului sub toate mărimile şi formele dorite atunci când i s-au dat calitățile pe care voința Lui i le-a impus. În schimb, nu pricep cum atâția oameni mari au fost în stare să creadă că materia ar fi necreată, adică n-ar fi fost lăsată de Dumnezeu, Creatorul a toate, ci au spus că existența şi acțiunea ei s-ar datora întâmplării. Şi mă mir cum de sunt în stare să acuze pe cei ce tăgăduiesc că Dumnezeu a creat acest univers, acuzându-i de nelegiuire pentru că susțin că o operă atât de uriaşă, cum este crearea şi orânduirea lumii, ar putea exista fără un creator şi fără un purtător de grijă*" (*Peri Arhon*, II. 1. IV).

Multiplul, după cum se poate lesne observa, reprezintă universul cu toate variatele sale forme de ființe aparente, deoarece nici una dintre ele nu are existență reală în afara Unului (Dumnezeu), din care toate îşi trag existența. Toate izvorăsc şi se reîntorc în Unu, şi numai prin ele, Unu poate fi înțeles, fiindcă Unu, ca autoexistență şi izvor al tuturor celor ce cu adevărat sunt, este o Persoană vie. În esența Sa absolută ca ființă, Unu (Dumnezeu) este incognoscibil de către om – ca şi de către oricare alt Multiplu – dar este relativ cognoscibil atunci când este revelat de către Fiul Său – în calitate de mediator între Unu şi universul actual – care îşi

---

[2] Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, 19, 2, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. preot dr. Dumitru Fecioru, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995, p. 63.

[3] Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, *Apologia* I, 63, trad. pr. prof. Olimp N. Căciulă, în: *Apologeți de limbă greacă*, în col.: „Părinți şi Scriitori Bisericeşti", vol. 2, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980, p. 68–69.

[4] Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, I, 5, 21. 1; I, 6, 42. 1, în: Clement Alexandrinul, *Scrieri.* Partea întâia, trad. pr. D. Fecioru, în col.: „Părinți şi Scriitori Bisericeşti", vol. 4, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 178; p. 190.

[5] Karen Jo Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1986, p. 139–143.

derivă fiinţa din El – deoarece sunt „de o fiinţă" (ὁμοούσιος τῷ Πατρί) – şi reflectă fiinţa Unului şi atributele Sale.

O astfel de cunoaştere relativă, dobândită numai prin revelaţie, îl descrie pe Dumnezeu ca fiind nu numai Unul, dar şi fără origine, şi cauză a toate celor ce sunt precum sunt: „*Iată acum şi ce fel de adevăruri au fost transmise cu siguranţă prin propovăduire apostolică. Mai întâi că există un singur Dumnezeu, care a creat şi a rânduit toate şi într-o vreme când nu exista nimic a adus la viaţă totul, cel ce este Dumnezeu dinainte de a fi existat făpturile şi Care a plăsmuit lumea*"[6].

Dumnezeu este spirit (duh) etern, fiinţă simplă, „*monadă absolută*", „*fiinţă cugetătoare simplă*", „*o unitate în sine, o raţiune absolută, care e izvorul oricărei fiinţe cugetătoare, însăşi raţiunea de a fi a lumii întregi*" (*Peri Arhon*, I. 1. VI). Raţiunea umană însăşi ajunge în mod natural la cugetarea Unului ca „fire simplă şi numai raţiune", deoarece, în caz contrar, ar ajunge la contradicţii ruinătoare pentru gândire: „*În schimb pe Dumnezeu, Care e principiul sau începutul a tot ce există, nu trebuie să ni-L închipuim ca şi cum ar fi ceva compus, căci, dacă am crede aşa ceva, elementele din care s-ar compune tot ceea ce numim «compus» ar fi mai vechi decât principiul sau începutul însuşi*" (*ibid.*).

Mai presus de toate, însă, Unul este, din punctul de vedere al raţiunii, bun în fiinţa Sa, argumentează Origen, citând din *Marcu*, 10: 18, „*nimeni nu este bun decât numai Dumnezeu Tatăl*", deoarece bunătatea este culmea virtuţilor, atât pentru păgâni – după cum a arătat, în special, Platon care a exprimat-o cel mai clar – cât şi pentru Unul comun *Vechiului* şi *Noului Testament*: „*După cum, dar, în Vechiul Testament Dumnezeu e numit adeseori bun, tot aşa este numit bun şi în Evanghelii Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos*" (*Peri Arhon*, II. 5. IV). Spre deosebire de cei vechi, însă, revelaţia *Evangheliei* lui Hristos descoperă că esenţa lui Dumnezeu este iubire, subliniază Origen utilizând metaforele *Cântării Cântărilor*, unde vinul este simbolul bucuriilor, iar parfumul, simbolul calităţilor, ca şi ungerea „Mirelui" cu arome care astfel este iubit datorită calităţilor Sale: „*Căci mai bună-i iubirea ta decât vinul, în miros plăcut bogate sunt aromele tale*"[7].

Charles Bigg rezumă doctrina lui Origen despre natura lui Dumnezeu, clasificând atributele lui Dumnezeu în pozitive şi negative[8]. Astfel, spre deosebire de Platon care comparase ideea de *Dumnezeu* cu Soarele adevărului, Origen afirmă că învăţătura creştină oferă o mai bună cunoaştere a lui Dumnezeu prin revelaţia

---

[6] *Prefaţa* lui Origen la *Peri Arhon*, trad pr. prof. Teodor Bodogae, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a treia, în col.: „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti", vol. 8, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 38.

[7] Origen, *Omilii la Cartea Cântarea Cântărilor*, I. II, trad. pr. prof. T. Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga şi Zorica Laţcu, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea întâia, în col.: „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti", vol. 6, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, p. 311.

[8] Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, At the Clarendon Press, 1913, p. 194–197.

Cuvântului întrupat care este Iisus Hristos. Luând, aşadar, *Evanghelia* drept normă şi model (κανών) de cunoaştere a lui Dumnezeu, Origen trece în clasa atributelor pozitive ale lui Dumnezeu, definiţiile: „Dumnezeu este spirit", „Dumnezeu este lumină", „Dumnezeu este o natură intelectuală simplă", „Dumnezeu este monadă, unitate, izvor al tuturor fiinţelor cugetătoare". În clasa atributelor negative, Origen enumeră definiţiile: „Dumnezeu nu este trup, ci este incorporal"; „ca incorporal, Dumnezeu este independent de legile spaţiului şi timpului", „Dumnezeu este, deci, omniscient, omnipotent, neschimbabil, incomprehensibil", „judecăţile Sale sunt de necercetat, iar căile Sale dincolo de descoperire", „acoperişul Lui este întunericul". Din acest punct de vedere, Dumnezeu nu are nici un atribut şi singurul nume care I se potriveşte este „Cel Ce Este". Cu toate acestea, Origen consideră că, deşi cunoştinţele omeneşti despre dumnezeire tind către inconceptibil, totuşi ele se originează în calităţile pozitive ale Lui Dumnezeu; deşi numele de „bun", „înţelept", „drept" pe care omul le atribuie lui Dumnezeu sunt inadecvate, totuşi nu sunt neadevărate. Dumnezeu este incoprehensibil, nuanţează Origen, dar nu din cauza Sa, ci datorită capacităţii limitate a omului de a înţelege; acoperişul Său este întunericul, dar El este lumină; Dumnezeu se revelează, deşi imprecis şi parţial, în Creaţie, astfel că ordinea şi frumuseţea naturii sunt licăriri ale bunătăţii divine – este drept inferioare izvorului divin tot aşa precum razele sunt faţă de soare. Faptul că Dumnezeu este neschimbabil şi etern conduce la concluzia că El este fără pasiuni, deşi *Scripturile* îi atribuie mânie, ură, căinţă, dar numai din condescendenţă faţă de infirmităţile omului de a înţelege dumnezeirea altfel. El este drept şi bun, şi nu doreşte moartea păcătosului. Pedeapsa nu este opera lui, ci o consecinţă necesară a păcatului. În fiinţa Sa – Origen este convins, deşi nu distinge cu claritate deosebirea dintre bunătate şi justiţie, pe de o parte, şi iubire, pe de altă parte – Dumnezeu este îndelung răbdător, caritabil şi milos, şi mai presus de toate, Dumnezeu este iubire.

De pe poziţiile acestei concepţii etice, care îi întemeiază întreaga metafizică, Origen argumentează că Unu trebuie să se facă cunoscut împărtăşindu-se, aşa cum dragostea nu poate fi gândită decât ca dăruire, iar bunătatea nu doreşte altceva decât ca toate să participe la cea mai înaltă cunoaştere. Însă, pentru a intra în relaţie cu lumea spre a se face cunoscut, Unu a avut nevoie de un intermediar, de o „cale" prin care să săvârşească revelaţia preopriei Sale fiinţe, şi în acest scop, Unu a ales Logosul. În acest scop – cu adevărat propriu, al revelării lui Dumnezeu – există Logosul: „*În vrerea Sa, Tatăl nu foloseşte altă cale decât voinţa pe care o enunţă în sfatul Său. Aşa ia naştere din El fiinţa de sine stătătoare (consubstanţială) a Fiului... Întrucât, într-adevăr, Fiul e Cuvântul* – Λόγος – *nu trebuie să înţelegem nimic sensibil în El... Aşadar, Mântuitorul nostru este «chipul lui Dumnezeu cel nevăzut», al Tatălui; în raport cu Tatăl, El este Adevărul; în schimb, în raport cu noi, cărora ne descoperă pe Tatăl, El e chipul cu ajutorul căruia cunoaştem pe Tatăl, Cel pe care «nimeni nu-L cunoaşte, decât numai Fiul şi cel căruia va voi Fiul să-i descopere». Descoperirea Lui se face prin aceea că Însuşi se face cunoscut. Căci Cel*

*care L-a cunoscut, Acela Îl şi recunoaşte pe Tatăl, potrivit propriului Său cuvânt: «Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl»*" (*Peri Arhon*, I. 2 VI).

De aceea şi pentru acest motiv, Cuvântul ca Fiu are o subzistenţă personală de o fiinţă cu Tatăl: „Acesta-i temeiul pentru care, din clipa în care L-am cunoscut pe Dumnezeu, L-am cunoscut ca Tată al Fiului Său cel Unul născut, căci Fiul S-a născut din Tatăl şi din El Şi-a primit fiinţa, desigur fără ca acest lucru să se fi petrecut într-un anume răstimp, fie că am gândi lucrurile cronologic, fie că mintea şi le-ar putea imagina cumva, aşa zicând, teoretic ca având o existenţă logică. Aşadar trebuie să credem că Înţelepciunea – identică Λόγος-ului – S-a născut înainte de orice început, în orice chip ar putea fi conceput acesta" (*Peri Arhon*, I. 2. II). Ca o digresiune, Origen menţionează că „în fiinţa de sine stătătoare a Înţelepciunii se cuprindeau virtual toate forţele şi toate tiparele creaţiilor viitoare fie că avem în vedere fiinţele primare, fie, realităţile secundare sau întâmplătoare, toate fiind stabilite şi rânduite de mai înainte prin purtarea de grijă a providenţei" (*ibid*.). Astfel Origen se distanţează de Platon, deoarece „fiinţele primare", care formează lumea ideilor, nu mai au o existenţă independentă ci sunt cuprinse în Fiul, care este Înţelepciunea însăşi. În acelaşi timp, faptul că „realităţile secundare sau întâmplătoare", care este lumea făpturilor create, au un model divin cuprins în Dumnezeu-Cuvântul, lansează în germene doctrina raţiunilor seminale – λόγοι σπερματικοί – cuprinse în natura lucrurilor create, doctrină ce va fi dezvoltată şi canonizată de cărte Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Deofiinţimea Fiului cu Tatăl este exprimată de Origen în numeroase locuri din *Peri Arhon*. Astfel, Origen spune:

a. „După cum am mai spus-o mai înainte, aici vorbim de înţelepciunea lui Dumnezeu, Care-Şi are existenţa de sine stătătoare nu în altcineva, ci în Cel care e începutul tuturor şi din Care S-a şi născut. Iar această Înţelepciune, întrucât e identică cu Cel care e singurul Fiu după fire, e numită şi Fiul Unul-Născut" (I. 2. V);

b. „Prin Înţelepciune, adică prin Hristos, are Dumnezeu stăpânire peste toate lucrurile şi nu numai prin autoritatea Lui de Stăpân, ci şi prin supunerea de bunăvoie a supuşilor Săi. Tatăl şi Fiul au una şi aceeaşi atotputernicie, după cum şi Mântuitorul este El însuşi unul şi acelaşi Dumnezeu împreună cu Tatăl... înţelepciunea lui Dumnezeu, Fiul Său Cel Unul-Născut, pentru că este cu totul statornic şi neschimbător, întrucât are bunătate deplină sădită în însăşi fiinţa Sa, pentru toate acestea slava Lui poate fi numită curată şi limpede" (I. 2. X);

c. „Iar întrucât Fiul nu se deosebeşte, nici nu diferă întru nimic de Tatăl când e vorba de puterea lucrărilor Lui şi întrucât lucrarea Fiului nu este alta decât cea a Tatălui, ci e – ca să ziem aşa – una şi aceeaşi mişcare în amândouă, Fiul este numit «oglindă fără de pată» ca să ne dea să înţelegem că nu există nici o neasemănare între Fiu şi Tată" (*ibid*., I. 2. XII).

Fiul este astfel, în metafizica lui Origen, imaginea sau chipul perfect al lui Dumnezeu, raţiunea înţelepciunii lui Dumnezeu, el însuşi Dumnezeu adevărat.

Pentru a face înțeles un adevăr dogmatic atât de profund, Origen utilizează metafore de lungă carieră în omiliile şi catehezele creştine. Astfel, naşterea Fiului din Tatăl are loc aşa cum voința purcede din minte; aşa cum strălucirea însoțeşte lumina, din veci şi pentru totdeauna, aşa că nu se poate spune că a exista o vreme când Fiul să nu fi fost. Nu se poate concepe nici un început al naşterii Fiului din Tatăl, astfel că procesul este continuu şi etern: „*Cum am putea crede* – întreabă retoric Origen – *că Dumnezeu-Tatăl ar fi putut să existe chiar şi o clipită măruntă fără să nască din veci această Înțelepciune (care este Fiul Său Unul născut)?*" (*Peri Arhon*, I. 2. II). În viziunea lui Origen, întemeiată pe *Scriptură*, Înțelepciune, Logos şi Hristos sunt Unul şi „suflul puterii lui Dumnezeu", „*o putere de-sine-stătătoare şi, după cum zice Scriptura, «suflul puterii» primare şi nenăscute a lui Dumnezeu, menținând din ea tot ce are şi ce este, căci n-a existat nici o clipită în care acest suflu să nu fi existat*" (*ibid*., I. 2. X). Această concepție despre procesul intemporal şi continuu al naşterii din veci a Fiului de către Tatăl, pe care doctrinarii timpurii ai învățăturii creştine au exprimat-o ca realitate vie, este contribuția majoră şi definitivă a lui Origen la doctrina despre Persoana lui Hristos[9].

Fiul este născut prin voința Tatălui, „*aşa cum voința izvorăşte din cugetare*" (*Peri Arhon*, I. 2. VI), dar în ființa Tatălui nu poate fi gândită nici o contradicție, fiindcă voința Lui este totuna cu ființa Lui, astfel că, deşi este un act de voință, naşterea din veci a Fiului de către Tatăl este, de asemenea, o necesitate internă pentru Dumnezeu datorită scopului Tatălui de a se revela pe Sine lumii, şi, de aceea, este egal de adevărată afirmația că Fiul este născut din ființa Tatălui. Desigur, se poate obiecta că, încă de la începutul tratatului *Despre principii*, Origen face distincția între Dumnezeu-Tatăl, numit ὁ Θεός, iar Fiul numai Θεός, şi că în *Despre Rugăciune*, 15, Origen afirmă că rugăciunea trebuie înălțată numai către Tatăl. Totuşi, Fiul este, în aceeaşi măsură ca şi Tatăl, obiect al adorației omului, Tatăl şi Fiul fiind două actualități, dar o singură ființă în armonie şi asemănare ca scop de voință[10], după cum însuşi Origen afirmă în *Contra lui Celsus*, 8, XII: „*Tatăl şi Fiul sunt două ipostaze... De aceea ne închinăm Tatălui Adevărului, precum şi Fiului, Care şi El este Adevărul, întrucât, din punct de vedere ipostatic, Ei formează două realități sau două persoane distincte, dar Ei există, sunt una prin sfat, prin înțelegere, prin unitate de voință, încât cine a văzut pe Fiul, Care este «strălucirea slavei şi chipul ființei lui Dumnezeu», acela a văzut în el pe Dumnezeu, al cărui chip este*". De aceea, adorația prin rugăciunea adresată lui Hristos este legitimă fiindcă Hristos este una cu Tatăl, şi este cu adevărat, spune

[9] J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, London, Methuen & Co., 1903, p. 148.
[10] Henri Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier, 1956, p. 92–94.

Origen, cea mai înaltă formă de rugăciune înălțată către Tatăl numai în numele Fiului Său[11].

Actul revelației se produce, de asemenea, prin Sfântul Duh – şi astfel Origen introduce a treia persoană în dumnezeire: „Toată cunoştința pe care o avem despre Tatăl prin descoperirea Fiului se face cunoscută în Duhul Sfânt, după cum şi unul şi celălalt din cei numiți de prooroc «viețuitori» sau «căi» sunt temeiuri ale cunoştinței despre Dumnezeu Tatăl. Precum s-a zis despre Fiul că «nimeni nu cunoaşte pe Tatăl decât numai Fiul şi cei cărora va voi Fiul să descopere», tot aşa vorbeşte Apostolul despre Duhul Sfânt: «nouă ni le-a dezvăluit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar şi adâncurile lui Dumnezeu»" (*Peri Arhon*, I. 3. IV). Şi deşi nu întrebuințează expresia ὁμοούσιος τῷ sau ὁμοίωσιν τῷ pentru a desemna deoființimea Sfântului Duh cu Tatăl şi Cu Fiul, totuşi Origen afirmă cu claritate că: „Duhul Sfânt se bucură de aceeaşi cinstire şi mărire ca şi Tatăl şi Fiul"[12]. Este drept că Origen adaugă cu privire la Duhul Sfânt, „doar atât nu reiese limpede: dacă S-a născut ori nu S-a născut, dacă trebuie să-L socotim Fiu al lui Dumnezeu sau nu"[13].

Dreapta judecată îl face pe Origen să atenueze premisele unei doctrine tranşante cu privire la natura creată a Duhului Sfânt, precizând că raportul dintre Tată şi Fiu, pe de o parte, şi Duhul Sfânt, pe de altă parte, „trebuie cercetat desigur nu numai după mărturiile Sfintei Scripturi, ci şi adâncit prin studii temeinice"[14]. Este ceea ce Origen întreprinde în capitolul 3 din cartea întâi a tratatului său *Despre principii*, consacrat cercetării cinstirii Duhului Sfânt. În mod magistral, utilizând raționamentul logic numit *reductio ad absurdum*, Origen demonstrează coeternitatea şi consubstanțialitatea Duhului Sfânt cu Tatăl şi cu Fiul, altfel spus, deoființimea celor trei persoane divine în dumnezeire: „Dar nu trebuie să ne închipuim că Duhul ar cunoaşte numai în urma descoperirii aduse de Fiul. Căci dacă Duhul ar cunoaşte pe Tatăl numai prin descoperirea Fiului ar însemna că El ar trece de la neştiință la ştiință. Or, ar fi un lucru necuviincios şi nebunesc să mărturiseşti că pe de o parte crezi într-un Duh Sfânt, iar pe de alta să Îl faci ignorant. Nu trebuie să credem că El a fost altceva înainte de a fi Duh Sfânt şi că ar fi progresat până a ajuns să fie Duh Sfânt. Dacă am crede aşa ceva ar fi tot una să spunem că într-o vreme când nu exista Duh Sfânt, nu era nici cine să-L cunoască pe Tatăl, că abia după ce a ajuns la cunoaştere ar fi devenit Duh Sfânt. Dacă aşa ar fi stat lucrurile, atunci El niciodată n-ar fi fost înțeles în unitatea Treimii împreună

[11] Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, At the Clarendon Press, 1913, p. 227.
[12] *Prefața* lui Origen la *Peri Arhon*, trad pr. prof. Teodor Bodogae, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a treia, în col.: „Părinți şi Scriitori Bisericeşti", vol. 8, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 39.
[13] *Ibidem*.
[14] *Ibidem*.

cu Tatăl cel neschimbat şi cu Fiul Său. Cu alte cuvinte, Duhul Sfânt a existat din tot timpul" (*Peri Arhon*, I. 3. IV).

Cele trei existenţe personale – Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt – constituie împreună Treimea care, în fiinţa sa reală, transcende orice gândire, fiind în mod esenţial o singură dumnezeire, coegală, coeternă şi consubstanţială. „*Am lămurit cele privitoare la unitatea Tatălui cu Fiul şi cu Duhul Sfânt*" (*Peri Arhon*, I. 3. VIII), deoarece „*între persoanele Sfintei Treimi nu poate fi vorba de una mai mare şi alta mai mică, întrucât un singur izvor al dumnezeirii este Cel care ţine în puterea Lui totul, sfinţind prin cuvântul şi judecata gurii Sale toate fiinţele vrednice de a fi sfinţite*" (*Peri Arhon*, I. 3. VII).

În universul creat există totuşi diferenţe de manifestare între Persoanele Sfintei Treimi. Origen sesizează, însă, şi precizează şi diferenţele specifice dintre Persoanele trimice. El spune în acest sens că „*puterea Sfintei Treimi este una singură, una şi aceeaşi... dar lucrările sunt felurite*" (*ibid*.), şi citează ca argument de sprijin cuvintele Apostolului din I *Corinteni*, 12: 4: „*Darurile sunt felurite, dar e acelaşi Duh. Şi slujirile sunt diferite, dar e acelaşi Domn. Şi lucrările sunt felurite, dar este acelaşi Dumnezeu care lucrează toate în toţi*".

În istoria Bisericii creştine, Origen a fost acuzat de subordinaţianism, anatematizat şi expulzat din sânul Bisericii, sub motivul că a introdus gânduri eretice în dogmatica creştină, stricând minţile necoapte ale teologilor ulteriori. Din cercetarea atentă şi bine intenţionată a scrierilor lui acuzaţia nu se susţine. După cum apreciază Charles Bigg[15], l-am falsifica pe Origen dacă am încerca să-i deducem subordinaţianismul din raţiuni pur metafizice. De fapt, lui Origen i s-ar putea reproşa cel mult un subordinaţianism pur scriptural, întemeiat în întregime pe cuvintele lui Hristos: „*Tatăl este mai mare decât Mine*"; „*Şi ei te vor cunoaşte ca adevăratul Dumnezeu*"; „*Nimeni nu este bun, decât numai Unul*". De aceea, dominanta lui Origen este să limiteze relaţiile intratrinitare la atributele pe care Hristos însuşi le delimitează.

În ceea ce priveşte pe Fiul, este clar că Origen afirmă şi menţine personalitatea Sa distinctă, dumnezeirea lui esenţială – κατ'οὐσίαν ἐστὶ Θεός – şi co-eternitatea lui cu Tatăl – ἀεὶ γενναταί ὁ σωτήρ ὑπὸ τοῦ Πατρός – deşi îl plasează, ca funcţie, intermediar între Dumnezeu şi lume (κόσμος), şi afirmă unitatea dintre Tată şi Fiu cu accent pe planul moral, şi insistă asupra preeminenţei (ὑπεροχή) Tatălui ca sursă şi izvor al dumnezeirii în astfel de termeni încât i-a făcut pe mulţi, dintre cei care l-au urmat şi i-au acceptat autoritatea, să accentueze pe nedrept subordonarea Fiului în raport cu Tatăl.

Modul în care Origen vorbeşte despre raporturile intratrinitare dintre Tată şi Fiu încalcă, însă, logica riguroasă a discursului platonic despre unu şi multiplu, deoarece susţine că Dumnezeu şi Logosul sunt existenţe reale şi distincte, şi argumentează împotriva acelora care cred că distincţia dintre ei nu este în număr

[15] Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, At the Clarendon Press, 1913, p. 223–224.

(ἐν ἀριθμῷ) ci numai din punctul de vedere al cugetării (ἐπίνοιας) numelor, dar crede în mod paradoxal că deşi Dumnezeu şi Logosul sunt numeric distincţi şi multiplu, totuşi fiecare dintre ei este numeric Unu. Harry Austryn Wolfson încearcă să soluţioneze paradoxul lui Origen sugerând[16] că, pentru a exprima raporturile intratrinitare în special dintre Tată şi Fiu, Origen a avut la dispoziţie formulele deja consacrate de Aristotel în discursul despre substanţe. Astfel, expresia „numeric Unu" – ἐν ἀριθμῷ – a fost utilizată de Aristotel ca descriere a ceea ce el numea „individual" – ἄτομον. Tot pentru „individual", Aristotel a utilizat şi expresia „τόδε τι" (*acesta*, cu sensul de lucru particular), dar şi „natura primă"[17] – πρῶτη οὐσία – şi „persoană"[18] – ὑποκείμενον (*hypokeimenon*) – pentru a califica fără discriminare termenii „primul" (πρῶτον) şi „ultimul" (ἔσχατον), fiecare dintre ei înţeles în sensul de „vecinătate", astfel că „persoană" (ὑποκείμενον-*hypokeimenon*) înseamnă, la Aristotel, materia întinsă în general, înţeleasă ca substrat comun al diferitelor substanţe individuale. În mod corespunzător, având la dispoziţie aceşti termeni, Origen îi putea folosi pe oricare dintre ei, pentru a denumi pe oricare dintre persoanele trinitare, fie prin „individual"; fie prin „lucru particular"; fie prin „ousia" în sensul de „prima ousia"; fie prin „persoană" în sensul de *hypokeimenon de proximitate*. Din lista lui Aristotel, Origen a ales termenii „natura primă" – πρῶτη οὐσία – şi „persoană" – ὑποκείμενον (*hypokeimenon*) pe care i-a aplicat la fiecare component al Treimii. Astfel, Origen spune: „*Fiul este diferit de Tatăl după natură* – οὐσίαν – *şi după persoană* – ὑποκείμενον (*hypokeimenon*)"[19]. Origen foloseşte aici termenul „ousia" în sensul de „prima ousia", şi termenul de „hypokeimenon" în sensul de „hypokeimenon de proximitate" pe care Aristotel îi utilizase în sensul de „individual". În plus, faţă de termenii „ousia" şi „hypokeimenon", Origen foloseşte ca descriere, pentru fiecare component al Treimii, termenul de „hypostasis" (ὑπόστασις). Astfel, într-un pasaj deja clasic, Origen îl descrie pe Hristos preexistent prin termenul de „hypostasis" (ὑπόστασις): „*Fiul lui Dumnezeu este Înţelepciunea Lui, care-Şi are ca substanţă o existenţă de sine stătătoare, atunci cugetarea noastră niciodată nu se va mai putea rătăci, bănuind cumva că ipostasul* („hypostasis" – ὑπόστασις) *Său sau substanţa Sa ar fi ceva corporal*" (*Peri Arhon*, I. 2. II).

[16] Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1956, p. 317–322.
[17] Aristotel, *Despre categorii*, 5, 3 b, 10–13.
[18] *Idem*, *Metafizica*, V, 8, 1017 b, 23–24.
[19] Origen, *De Oratione*, 15, în: *P. G.* 11, 465 A; trad. rom. pr. prof. T. Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga şi Zorica Laţcu, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a doua, în col.: „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti" vol. 7, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 232, reţine numai: „*Fiul este deosebit de Tatăl numai ca persoană*".

Într-un alt loc, unde argumentează împotriva celor care nu-i consideră pe Tată şi pe Fiu ca fiind numeric distincţi, ci una în „hypokeimenon" (ὑποκείμενον) şi distincţi numai după cugetarea (ἐπίνοιας) numelor, Origen le reproşează că neagă faptul că Tatăl şi Fiul sunt diferiţi ca „hypostasis" (ὑπόστασις)[20]. Într-un alt loc, Tatăl şi Fiul sunt descrişi de Origen ca fiind „*Tatăl Adevărului precum şi Fiul, Care, din punct de vedere ipostatic, formează două realităţi sau două persoane distincte*"[21]. Primul sens al termenul „hypostasis" (ὑπόστασις) este, din punct de vedere etimologic, similar sensului termenului „hypokeimenon" (ὑποκείμενον), astfel că, în timp ce „hypostasis" înseamnă „a sta sub", „hypokeimenon" desemnează starea de „a fi întins sub". Dar, spre deosebire de termenul „hypokeimenon" care este utilizat în sens tehnic din punct de vedere filosofic, atât de Platon cât şi de Aristotel, termenul „hypostasis" a dobândit semnificaţie filosofică în neoplatonism. Analizând diferitele utilizări filosofice ale termenului „hypostasis", în vremea lui Origen, se observă că el stă ca sinonim al termenului „hypokeimenon" în utilizare aristotelică, şi anume cu sensul de „individual", „lucru particular", „prima ousia". Un alt sens aristotelic al termenului „hypokeimenon" este de lucru real în afara cugetului omenesc ce produce o senzaţie în receptorul uman, astfel că, în timp ce *hypokeimenon* are existenţă reală în afara cugetului omenesc, senzaţia cauzată de el în receptorul uman nu are nici o existenţă în afara cugetului uman[22]. Corespunzător celor două sensuri ale lui „hypokeimenon", există două sensuri pentru „hypostasis", pe care Origen le utilizează alternativ şi sinonim, şi anume, ca existenţă reală în afara cugetului uman, şi ca existenţă individuală, ambele folosite cu scopul, în primul rând de a nega concepţiile acelora care afirmau că Tatăl şi Fiul sunt diferiţi numai cu numele, şi, în al doilea rând împotriva acelora care negau că Tatăl şi Fiul sunt diferiţi ca ipostas şi numeric distincţi. De asemenea, nu este fără importanţă că, aproape în aceeaşi vreme, Plotin îşi formula propria-i doctrină despre „naşterea din veci" utilizând acelaşi termen de „hypostasis" pentru a descrie pe fiecare din membrii trinităţii lui, anume Unu (τὸ ἕν), Intelectul (ὁ νοῦς), Sufletul (ἡ ψυχή)[23].

Diferenţa dintre componenţii Treimii, la Origen, constă, deci, în faptul că fiecare Persoană este un individual real. Mai trebuie explicat, însă, în ce constă unitatea lor. Pe baza teoriei aristotelice referitoare la substratul comun al individualilor, unitatea Persoanelor poate fi afirmată ca fiind o unitate de substrat denumit cu termenul de „hypokeimenon", nu în sensul de „individual", ci în sensul de „materie care este aşezată sub". Pentru a evita confuziile, Origen a preluat termenul de „ousia" pentru a desemna „materia care este aşezată sub", sau „firea",

[20] Origen, *Comm. in Joan*. X, 21, în: *P. G.* 14, 376 B.
[21] Origen, *Contra lui Celsus*, VIII. XII, trad. pr. prof. T. Bodogae, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a patra, în col.: „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti", vol. 9, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984, p. 513.
[22] Aristotel, *Metafizica*, IV, 5, 1010 b, 31–35.
[23] Plotin, *Enneads*, V, 1, 10.

„natura", „ființa", „substanța", care dă unitate Persoanelor treimice. După Origen, alți comentatori creştini – greci şi latini – au utilizat alte cupluri terminologice pentru a desemna raporturile intratrinitare, ca de exemplu: *hypostasis*, *ousia*, *homoousios*, *prosopon*, *persona*, *substantia*, *subsistentia*, *consubstantialis*, *status*, *gradus*, *forma*, *potestas*, *species* etc.

Astfel, Origen a adoptat termenul „ousia" pentru a desemna ființa dumnezeirii, comună celor trei Persoane din Sfânta Treime, ceea ce i-a dat posibilitatea să formuleze obiecții precise la adresa acelora care negau orice distincție reală între Persoanele trinitare, susținând că Tatăl şi Fiul sunt una[24] nu numai în „ousia" (*ființă*), dar şi în „hypokeimenon" (*individ*). El voia astfel să spună că detractorii distincției dintre Tată şi Fiu nu-i considerau pe Tatăl şi pe Fiul ca Persoane distincte, a căror unitate rezidă în ființa („ousia") lor comună, ci îi gândeau ca formând un „hypokeimenon", altfel spus, un singur individual.

Consecințele concepției lui Origen erau majore, deoarece Origen propunea astfel o relație – de tip aristotelic – ca de la gen real existent la specie individuală reală, între ființa şi Persoanele Sfintei Treimi, în sensul că cele trei ipostasuri sunt individuali reali în raport cu ființa („ousia") lor comună la fel de reală. În acest sens, Origen a utilizat termenul de „de-o-ființă" (*homoousios*) ca descriere a consubstanțialității Fiului cu Tatăl. Problema unității Sfintei Treimi a fost soluționată de Origen prin considerarea celor trei Persoane treimice drept trei specii individuale distincte a căror unitate rezidă într-un gen real specific. Formula trinitară consacrată de Origen a fost „trei Persoane (*hypostases*) dar o singură ființă (*ousia*)", deşi pentru „hypostasis" Origen a intrebuințat şi alți termeni sinonimi. Alături de doctrina despre deoființimea Persoanelor, Origen a teoretizat şi concepția despre unitatea de lucrare a Persoanelor trimice, ca o consecință a versetului „*Eu şi Tatăl una suntem*" (*Ioan*, 10: 30), în sensul că voia (θέλημα) lui Dumnezeu este în voia Fiului care este totuna cu voia Tatălui. Origen afirmă explicit că Tatăl şi Fiul „*formează două realități sau două persoane distincte, dar Ei există, sunt una prin sfat, prin înțelegere, prin unitatea de voință*"[25]. Prin urmare, în concepția lui Origen, unitatea dumnezeirii treimice rezidă, de asemenea, în unitatea scopului Său, fiindcă unitatea de „voință" înseamnă unitate de „acțiune", iar unitatea de acțiune înseamnă unitatea de „scop".

Influența teologiei origeniste asupra urmaşilor a fost imensă, din păcate, însă, în cele din urmă, defavorabilă lui Origen care, la 300 de ani de la epoca sa, a fost condamnat la Sinodul V (553) de la Constantinopol, la comanda împăratului Iustinian. Printre concepțiile şi teoriile anatematizate – pe lângă acuzația de subordinațianism adusă doctrinei sale asupra Sfintei Treimi – a fost aceea cu

[24] G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London, SPCK, 1952, p. 37–50.

[25] Origen, *Contra lui Celsus*, VIII. XII, trad. pr. prof. T. Bodogae, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a patra, în col.: „Părinți şi Scriitori Bisericeşti", vol. 9, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984, p. 513.

privire la originea şi natura răului[26], o temă îndelung dezbătută în vremea lui Origen. În conformitate cu doctrina expusă de Origen în Cartea a treia din *Peri Arhon*, răul moral este negativ, este o stare din care binele lipseşte, nefiind o forţă pozitivă activă. Toate pedepsele – inclusiv cele divine, sau mai ales acestea – sunt disciplinare, intenţionate să-l reformeze pe păcătos. Hristos a făcut ispăşire pentru păcatele tuturor, astfel că toţi, în cele din urmă, vor fi mântuiţi, chiar şi Satan.

Pentru a justifica o astfel de afirmaţie incomodă, în contradicţie cu litera *Evangheliei*, Origen a elaborat doctrina preexistenţei şi a căderii sufletelor. Astfel, după Origen, nu există nici o ruptură în continuitatea moală a fiinţei. Toate sufletele au fost create la început, în starea paradisiacă, în condiţia de spirite angelice, dar sufletele omeneşti au păcătuit şi, ca atare, au fost închise în corpuri materiale, iar existenţa lor mundană a devenit un proces disciplinar de purificare şi tămăduire a sufletelor păcătoase care are loc în eoni şi eoni temporali. Învierea generală va fi pur spirituală, deoarece Dumnezeu este spirit, iar toate reprezentările despre El sub formă sau cu atribute umane sunt false şi nu reflectă adevărata Sa natură.

Unele segmente ale doctrinei origeniste au fost amendate, corectate sau atacate curând după moartea autorului lor[27], de către teologi fără prejudecăţi faţă de dogmatica creştină, ca de exemplu, Metodiu de Olimp – martir în persecuţia lui Maximin – Eustatiu al Antiohiei, Teofil al Alexandriei, Apolinarie. Apărătorii lui Origen, mult mai numeroşi şi mai subtili metafizicieni, s-au ridicat , în primul rând, dintre succesorii imediaţi la conducerea Şcolii, ca de exemplu, Pieriu şi Teognost, Grigorie Taumaturgul, dar mai ales Pamfil şi Eusebiu de Cezareea, care, împreună, au compus o *Apărare a lui Origen*, foarte elaborată şi judicioasă – din care numai o carte s-a păstrat în traducerea latină a lui Rufin – bazată pe distincţia dintre învăţătura creştină ortodoxă şi speculaţia metafizică înţeleasă ca libertate a minţii omeneşti de a cerceta adevărul de credinţă. Ei au arătat că, în punctele esenţiale, în care învăţătura Bisericii era sigură, Origen a fost ortodox, iar libertatea lui de speculaţie s-a manifestat numai în legătură cu probleme controversate, necanonice.

În controversa ariană, numeroşi episcopi origenişti de mare forţă intelectuală în Palestina s-au dovedit susţinători ai arianismului şi autoritatea numelui său a fost deseori invocată de arieni[28]. Sfântul Atanasie cel Mare i-a combătut pe arieni şi interpretarea ariană a textelor origeniste, citând lungi pasaje din lucrările lui Origen pentru a demonstra că autorul lor a fost mai degrabă nicean decât arian, subliniind că multe din scrierile lui Origen au fost doar ipoteze speculative şi că numai ceea ce el afirmă tranşant trebuie luat ca definitoriu pentru gândirea sa metafizică, spre

[26] Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, At the Clarendon Press, 1913, p. 312–314.
[27] L'Abbé Freppel, *Origène*, 2 vols., Paris, Ambroise Bray, Librairie-Éditeur, 1868, vol. II, p. 426–447.
[28] T. E. Pollard, *Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius*, în: „Studia Patristica", II, 1957, p. 282–287.

exemplu, doctrina despre Sfânta Treime căreia îi dă o înaltă apreciere. Sfântul Vasile cel Mare şi Sfântul Grigorie de Nazianz i-au acordat o atât de mare considerație lui Origen încât au editat un florilegiu din opera sa cu titlul de *Filocalia*, în care au inclus pasaje întinse din *Peri Arhon*, în timp ce Sfântul Grigorie de Nyssa a adoptat multe din speculațiile platoniciene ale lui Origen chiar în celebrele sale *Cuvântări teologice*.

Pe de altă parte, Epifanie l-a inclus pe Origen între marii eretici creştini, dezvoltând şi accentuând acuzele pe care Metodiu de Olimp le formulase împotriva lui Origen[29]. Dar Epifanie era simpatizantul călugărilor egipteni reprezentați de Sfântul Pahomie care fuseseră afectați cu deosebire de repudierea origenistă a concepțiilor antropomorfe. Astfel, Epifanie, mergând în Palestina în anul 394, l-a convins pe Fer. Ieronim, în pofida admirației acestuia pentru Origen, de caracterul neortodox al scrierilor origeniste[30], incitându-l la un conflict amar cu mai vechiul său prieten, Rufinus, până la a-l face să se solidarizeze cu condamnarea lui Origen, pronunțată de episcopul Anastasius al Romei, la puțin timp după ce Rufinus tradusese în latină *Apologia lui Pamfil* şi *De Principiis*. După nenumărate condamnări în sinoade locale, admirația pentru opera lui Origen a cunoscut, în secolul al VI-lea, o renaştere entuziastă care a produs tulburări printre călugării din Palestina, astfel că între anii 541–543 a avut loc un sinod la Constantinopol, în obedință față de împăratul Iustinian, care a elaborat un inventar al erorilor lui Origen, în temeiul cărora sinodul le-a respins şi a anatematizat pe toți susținătorii lor[31]. Faptul că numele lui Origen a fost sau nu pronunțat în condamnarea origenismului la Sinodul al V-le ecumenic din 553, nu a mai avut nici o importanță. Convingerea că „a fost" a prelevat de timpuriu, astfel că Origen a fost inclus de cutumă printre alți unsprezece eretici nominalizați în Sinod, şi deşi Origen şi-a găsit susținători în toate timpurile, origenismul a dispărut[32].

---

[29] Sfântul Epifanie de Salamina, *Panarium*, I. xiv, în: Sancti Patri Nostri Epiphanii Constantiae, sive Salaminis in Cypro, Episcopi, *Opera omnia* in duos Tomos distributa. Dionysius Petavius Aurelianensis, Societatis Jesu, Theologus ex veteribus libris recensuit, Latine vertit R. Animadversionibus illustravit. Parisiis, Sumptibus Michaelis Sonnii, Claudii Morelli, et Sebastiani Cramoisy, 1622, Tomus I, *Adversus LXXX. Haeresis Opus, Quod Panarium, Sive Arcula inscribitur*.

[30] Preot prof. dr. Ioan Gh. Coman, *Patrologie*, 3 vol., Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984–1988, vol. III, 1988, p. 576.

[31] Pr. prof. M. P. Şesan, *Controversele origeniste. Sinodul V ecumenic Constantinopol (553)*, în: preot prof. dr. Ioan Rămureanu, Preot prof. dr. Milan Şesan, preot prof. dr. Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală*, vol. I, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987, p. 377–387.

[32] Teodor M. Popescu, *Denaturarea istoriei lui Origen*, în: „Biserica Ortodoxă Română", XLIV (1926), nr. 7, p. 378–383; nr. 10, p. 580–586; nr. 11, p. 631–635.

# PROBLEMA NON-CONTRADICȚIEI ÎN DIALOGURILE PLATONICIENE

VICTOR EMANUEL GICA

**The problem of non-contradiction in Plato's dialogues.** The following study presents the development and impact of ancient concerns with the issue of contradiction. The author reassesses Presocratic and Sophistic views on the matter, as well as the analysis to be found in Plato's logical dialogues, especially in the *Sophist*.

**Key words :** dialectics, contradiction, supreme genus

### Accepțiuni tradiționale ale dialecticii

Dialectica este un termen a cărui utilizare, de-a lungul epocilor, a variat constant în istoria filosofiei, în funcție de concepțiile sau sistemele filosofice în care apare. Aristotel considera că dialectica ar fi o invenție a lui Zenon eleatul, menită să vină în sprijinul antinomiilor ipotetice ale lui Parmenide, un fel de tehnică verbală pe care Platon ar fi numit-o „eristică" sau dispută (*Sofistul*, 224e-226a, *Republica* 499a, *Phaidros*, 261c). Tehnica socratică de argumentare sub formă de dialog (*Cratylos*, 390c), constând din întrebări şi răspunsuri simple, folosită în căutarea definițiilor etice, este numită de Platon dialectică. La Platon însă, rolul dialecticii este amplificat, în cadrul teoriei ideilor aceasta constituind-se drept veritabilă metodă filosofică. Ea cuprinde ansamblul operațiilor prin care se stabilesc relațiile între idei. Fără a detalia aici sensurile pe care dialectica le are în scrierile de logică ale lui Aristotel[1] sau la Kant[2], alături de semnificația platoniciană mai pot fi reținute încă două mari sensuri distincte, în cadrul sistemelor filosofice ale lui Hegel, respectiv Marx.

Perspectiva dialectică surprinde unitatea lucrurilor şi a gândirii în cadrul unui proces unic de auto-transformare, în devenirea lor, schemă logică pe care gândirea o urmează în chip necesar. Pentru Hegel, gândirea este realitate, iar legile pe care le respectă cu necesitate sunt legi ale realității. Marxiştii împrumută perspectiva hegeliană despre schema căreia i se conformează cu necesitate gândirea

[1] În scrierile de logică ale lui Aristotel „dialectica" se referă la raționamentul din premise care sunt probabile în sensul de a fi îndeobşte acceptate.

[2] Kant considera că, în Antichitate, „dialectica" era un tip specios de argumentare, prin care un raționament falacios era prezentat într-o formă pseudologică. În *Critica rațiunii pure* „Dialectica transcendentală" se constituie într-o parte distinctă a lucrării cuprinzând o critică a argumentelor avansate pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu.

*Cercetări filosofico-psihologice*, anul III, nr. 1, p. 49-63, Bucureşti, 2011

şi realitatea însă, retrăgând gândirii rolul de realitate fundamentală, disting între o dialectică „obiectivă", inerentă naturii, şi o dialectică „subiectivă" care este reflexul în gândire al dialecticii obiective – distincție de inspirație hegeliană. Dialectica este, în acest caz, ştiința legilor cele mai generale ale oricărei mişcări, iar legile ei trebuie să fie valabile atât pentru devenirea din cadrul naturii şi societății, cât şi pentru cea a gândirii.

Cele trei sensuri de mai sus ale dialecticii permit identificarea unor corespondențe, dar şi a unor deosebiri semnificative. Considerarea ideii pure ca suport al dialecticii reprezintă o premisă comună lui Platon şi lui Hegel. Atât la nivelul gândirii, cât şi al naturii şi spiritului, avem de-a face, la Hegel, cu ipostaze diferite ale aceluiaşi proces, dialectica Ideii. Astfel, logica însăşi este ştiința Ideii în şi pentru sine, filosofia naturii este ştiința Ideii în ființarea ei în altul, iar filosofia spiritului – ştiința Ideii care, din ființarea ei în altul, se reîntoarce la sine[3].

Numită de Marx dialectică tradițională „idealistă", această perspectivă va fi supusă unei „răsturnări"; astfel realitatea naturală, materia, este pusă la fundamentul dialecticii. Altfel, chiar dacă o fac de pe premise diferite, Hegel şi Marx, accentuează *mişcarea* realității (ideală sau materială), ceea ce ar fi opus caracterului imuabil şi inalterabil al Ideii în sistemul platonician. O distincție strictă în acest sens este însă oarecum problematică, întrucât şi Platon admite o mişcare dialectică la nivelul gândirii umane, aspect care rămâne deschis analizei în continuare.

O dată cu dialectica subiectivă care, departe de a fi reflectarea dialecticii obiective, prescrie şi impune lumii reale legi şi scheme ale gândirii pure, Hegel extinde terminologia specifică a dialecticii la domeniul studiului lumii reale, al naturii şi al societății. Este vorba de termeni proprii logicii (identitate, negație, contradicție; teză, antiteză, sinteză; reflexie şi raportare; singular, particular, universal; concept, judecată şi silogism), neutilizați până atunci în aceste domenii şi cu semnificațiile impuse propria sa perspectivă[4].

Semnificația originară de *contradicție* a termenului „dialectică" (*dia-legein* în limba greacă, respectiv *contra-dicere* în latină) plasează dialectica în domeniul logico-lingvistic; extinderea acesteia la nivelul realității naturale sau sociale este, în acest sens, o extindere ilicită. Introducerea, de către Hegel, a terminologiei logice la studiul realității obiective se regăseşte apoi la Marx, fiind perpetuată şi extinsă în aceeaşi manieră de către filosofii marxişti.

În cazul studiului dialecticii înseşi şi a formelor sale istorice, utilizarea terminologiei necesită însă o adecvare la domeniile în care este aplicată, astfel încât, atunci când domeniul de studiu o face necesară, terminologia logico-lingvistică poate fi înlocuită cu una real-ontologică. În acest sens, Al. Surdu, pornind de la teza conform căreia *contradicția* este sursa oricărei dialectici, iar

[3] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiințelor filosofice*, Partea întâi, *Logica*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1962, p. 59

[4] Al. Surdu, *Gândirea speculativă*, Editura Paideia, Bucureşti, 2000, p. 32.

contradicției îi corespunde în domeniul realității obiective *opoziția,* consideră, prin analogie, că perechii de termeni *contradicție-dialectică* (lat. - gr.), i-ar corespunde într-un mod adecvat cuplul *opoziție-antitetică* (din gr. *antithesis*: opoziție), opoziția fiind sursa oricărei antitetici. Cele două cupluri ar face evidentă delimitarea de planuri printr-o terminologie adecvată fiecăruia: dialectica – teoria contradicției, antitetica – teoria opoziției. Contradicția ar fi reflexul pe plan logico-lingvistic al opoziției din planul realității obiective, şi, ca atare, dialectica – reflexul logic al antiteticii din domeniul ontic (al naturii şi societății)[5].

Dincolo de deosebirile de semnificație pe care dialectica le capătă în fiecare dintre sistemele filosofice amintite, precum şi de problemele terminologice pe care utilizarea termenului le pune, trebuie reținut, în primul rând, sensul de *metodă specific filosofică* al dialecticii şi care, hegelian vorbind, dă seama asupra legăturilor dintre o epocă sau alta în procesul istoriei gândirii. În cele trei interpretări principale amintite mai sus, notele comune permit subsumarea acestora termenului de dialectică. Este vorba în primul rând de presupoziția unei situații universale exprimată pe planul logic, respectiv că existența presupune *unitate în diversitate*, continuitate în discontinuitate şi o aşa numită „coincidență a opuşilor". În acest sens, dialectica este o încercare de transpunere în plan logic a structurii generale şi complexe a obiectelor reale, precum şi a relațiilor dintre aceste realități, având ca funcție exprimarea prin gândire a structurii lucrurilor. Noțiunea de totalitate, implicată în noțiunea de comunitate, continuitate şi relație, este constitutivă pentru dialectică, fiind, la Platon, substratul ideii de „sinteză", de identitate a opoziției.

O a doua notă presupusă de dialectică este noțiunea de *diversitate*. Sub acest aspect noțiunile, care alcătuiesc o unitate sau o continuitate, sunt diferite până la opoziție contrară sau chiar contradictorie, fiind corelative. Se regăseşte aici sensul antic al termenului „dialectică", cel de *artă a discuției*, prin întrebări şi răspunsuri, adevărul fiind urmărit prin dialog sau prin *confruntarea* părerilor. Pe de altă parte, diversitatea implică şi un rol distinct rezervat contradicției. Hegelian vorbind, dialectica nu acceptă principiul contradicției formale, potrivit căruia orice lucru este numai într-un fel, nu şi în felul opus. De altfel, din această perspectivă, dialectica nu acceptă nici celelalte principii ale logicii formale. În realitate, privite în relațiile dintre ele, lucrurile au atât anumite proprietăți, cât şi proprietăți contrare. Prin condițiile de timp, loc şi raport pe care le impune, principiul noncontradicției face inconceptibilă unirea opuşilor sau contrarilor în timp ce, în cazul dialecticii hegeliene, prin noțiunea de *Aufhebung* (suprimare prin depăşire şi, deci, conservare) opoziția este păstrată. Rolul contradicției în cadrul dialecticii este unul fundamental şi, în acelaşi timp, aspectul cel mai discutat. Continuitatea, comunitatea, unitatea, şi, pe de altă parte, diversitatea, alteritatea până la opoziția contrară şi contradictorie sunt componente corelative ale gândirii şi realității, pe care dialectica le presupune în toate interpretările sale istorice.

[5] *Ibidem*. p. 36.

O a treia notă caracteristică dialecticii presupune considerarea tuturor lucrurilor din perspectiva procesualității, a devenirii şi schimbării lor perpetue. Devenirea este progresivă, îndreptată către o modificare ce asigură un salt calitativ. Ca proprietate esențială a lumii sensibile, devenirea este o temă comună abordată de filosofia greacă încă de la începuturile ei. Prin abordarea temei devenirii, modelul dialectic platonic se distinge de cel hegelian. Dialectica platonică este disciplina supremă care urmăreşte descoperirea continuității, comunității şi relațiilor dintre idei, a căror lume însă, spre deosebire de modelul hegelian, se sustrage devenirii şi procesului.

**Accepțiuni preplatoniciene ale dialecticii**

În istoria gândirii antice, dialectica nu apare pentru prima dată în filosofia lui Platon. Termenul, este utilizat în diferite accepțiuni, încă din perioadele timpurii ale filosofiei greceşti. Încă de pe atunci, înțelesurile sale, subtil nuanțate, trimit în direcții diferite: atât către logică, unde apare ca primul termen tehnic, cât şi către filosofia lui Platon, unde va juca un rol special[6]. Menționarea lui Zenon de către Aristotel (conform relatărilor lui Diogenes Laertios şi Sextus Empiricus) ca inventator al dialecticii (*euretes tes dialektikes*) este pusă de unii comentatori pe seama utilizării raționamentelor prin *reductio ad impossibile* de către gânditorul eleat, căruia par să-i fi fost sugerate de folosirea metodei în matematica pitagoreică[7]. Procedeul este un model tipic de *argumentare de tip negativ*, prin respingere, în care, din afirmarea ipotezei, sunt derivate consecințe incompatibile, care duc la respingerea ei. La rândul său, Hegel, fără să menționeze afirmația lui Aristotel, consideră că dialectica este o particularitate a lui Zenon[8]. Deşi mecanismul argumentării practicate de Zenon se baza pe contradicție, argumentele sale erau îndreptate împotriva multiplicității şi mişcării, ceea ce nu înseamnă însă că era adeptul dialecticii. La Zenon, mişcarea este contestată *nu pentru că este contradictorie*, ci pentru faptul că ea conține ceva care face ca *exprimarea ei lingvistică să fie contradictorie*; ceea ce înseamnă, aşa cum observă şi Al. Surdu, că şi în acest caz, modul de gândire specific hegelian operează o transpunere a contradicției în domenii extralingvistice[9]. Conform terminologiei propuse de Al. Surdu, atât Zenon, cât şi Heraclit se înscriu pe linia pitagoreică a descoperirii opozițiilor de la nivelul realului. La Zenon trebuie distins între nivelul *antitetic* – atunci când se referă la astfel de opoziții, şi cel *dialectic* – pe care se regăsesc enunțurile corespunzătoare respectivelor opoziții şi relațiile contradictorii dintre aceste enunțuri. Demonstrațiile indirecte practicate de Zenon sunt o metodă de

[6] W. şi M. Kneale, *op. cit.*, p. 15.
[7] *Ibidem*, p. 16.
[8] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1963, p. 240.
[9] Al. Surdu, *op. cit.*, p. 37.

respingere atât a enunţurilor contradictorii, cât şi a enunţurilor din care decurg astfel de contradicţii, ceea ce reprezintă o *utilizare în sens negativ a dialecticii*. Mai mult, acelaşi sens negativ poate fi atribuit şi antiteticii. Pornind de la o anumită opoziţie sunt puse în discuţie enunţurile contradictorii care îi corespund. Prin demonstraţie indirectă, unul dintre aceste enunţuri este respins (ca fiind cel care implică contradicţii) ceea ce duce la concluzia că nici opoziţia pe care o exprimă nu poate avea loc, fiind iluzorie. Admiterea pe plan antitetic a opoziţiei, în ciuda respingerii contradicţiei, rămâne la filosoful eleat o problemă deschisă.

Note comune ale dialecticii se regăsesc şi în concepţia lui Heraclit, considerat cel care a absolutizat mişcarea, suprimând repausul şi stabilitatea din Univers (datorate iluziei simţurilor şi nedemne de crezare). Consideraţiile pe care Heraclit le face în lucrarea sa, *Despre natură* (*Peri physeos*), despre mecanismul antitetic (opoziţional) al mişcării sunt semnificative în acest sens. Trebuie specificat însă că referirile sale privesc obiectele şi nu enunţurile. El vorbeşte despre lucruri opuse, nu despre opoziţie şi, ca atare, Heraclit nu poate fi considerat propriu-zis un dialectician, ci un filosof al naturii. În cadrul concepţiei sale, *Logosul* ocupă un loc central, fiind un principiu unificator al *contrariilor*, care guvernează totul şi stă la baza tuturor lucrurilor. Ideea unităţii contrariilor în cadrul Unului (*to hen*) şi infinitului (*apeiron*), cărora le atribuie un caracter transcendent, precum şi ideea *armoniei contrariilor*, cu semnificaţii muzicale în acest caz, apar şi la pitagoreici. Schemele antitetice ale lui Heraclit, diferite calitativ de cele numerice ale pitagoreicilor, nu au semnificaţia antitetică a perechilor originare de opoziţii. În schemele pitagoreice numerice şi geometrice, reprezentative pentru natură şi viaţa socială, pot fi găsite corespondenţe ce conduc la consideraţii speculative despre transcendenţă. Acestea au însă un caracter static, propoziţional sau geometric, fără să cuprindă referinţe la mecanismul opoziţional al declanşării lor ca procese[10].

Universalitatea opoziţiei, armonia contrariilor diferite, concordanţa pe fundalul luptei dintre contrarii care sugerează unitatea lor, trecerea contrariilor unul în altul, bazată pe identitatea lor, sunt caracteristici ale opoziţiei contrariilor la Heraclit, dintre care unele au fost enunţate şi de către pitagoreici, şi pe baza cărora s-ar putea constitui, după cum remarcă Al. Surdu, două serii de *scheme antitetico-speculative*. Acestea ar fi de genul:

oricărui *A* îi corespunde *non-A*,
orice *A* conţine sau se dedublează în *B* şi *non-B*,
*B* şi *non-B* se reunesc în *A*,
orice *A* şi *non-A* sunt identice,
*A* trece în *non-A*,
*AB* trece în *A non-B*, etc.

În manieră hegeliană, acestea ar putea fi considerate chiar scheme generale dialectico-speculative, valabile în orice domeniu. De altfel, referindu-se la Heraclit,

[10] Al. Surdu, *Gândirea speculativă*, Editura Paideia, Bucureşti, 2000, p. 19.

Hegel îl numeşte precursor al dialecticii, iar despre tezele sale spune că ar fi integral încorporate în logica sa[11]. Este vorba însă de generalizări bazate pe „identificarea ilicită a dialecticii cu opoziția, a gândirii cu existența, respectiv cu natura", de care însă Heraclit nu se face vinovat[12].

Poziția sofiştilor, fără de care tabloul accepțiunilor dialecticii până la Platon nu ar fi complet, reprezintă o perspectivă aparte. Sextus Empiricus relatează că Protagoras ar fi afirmat că materia este curgătoare. Ceea ce interesează aici este că, pentru Protagoras, nu numai lucrurile se găsesc în permanentă curgere, în opoziție unele cu altele şi chiar cu ele însele, ci şi enunțurile despre lucruri se află în aceleaşi raporturi de opoziție şi, ca atare, opoziției lucrurilor trebuie să-i corespundă, la nivelul enunțurilor, contradicția. Acest raport dintre planuri poate fi interpretat în sensul că antiteticii pozitive ar trebui să-i corespundă şi o dialectică pozitivă, în care domneşte contradicția. Admiterea caracterului antitetic al existenței produce în acest caz o dialectică pozitivă cu caracter distructiv, care conduce atât la subminarea ştiinței, bazată pe distincția adevăr-fals şi respingerea falsului, cât şi a oricărui comportament moral, social şi pozitiv.

Problema pusă de sofişti, pentru care ideile nu erau decât nişte nume iar ştiința imposibilă, este reluată de către Socrate, la care însă rezultatele vor fi radical opuse sofisticii. Pentru Socrate, noțiunile generale au o existență bine definită. Adevărul nu poate fi găsit în lucruri, ci în conceptele care îl conțin. Fiind esența conceptului şi principiul lucrului, adevărul este ceea ce trebuie căutat. În cadrul demersului socratic, modelul de argumentare practicat de Zenon este adaptat pentru propriile scopuri, fiind de această dată unul constructiv. În plus, operațional vorbind, examinarea de tip socratic prezintă diferențe față de schema de argumentare zenoniană. În cazul ei, consecințele derivate prin ipoteze nu trebuie să fie auto-contradictorii, ci pot fi, în unele împrejurări, empiric false. Prin arta de a defini, conceptele pot fi reconstruite în mod rațional. Fixate în unitatea lor logică, dincolo de contradicțiile aparente, conceptele sunt fundamentul certitudinii pierdute odată cu sofiştii. Socrate nu urmăreşte numai o ştiință utilă, ci una adevărată, iar adevărul poate fi descoperit în „general". Întreprinderea socratică este continuată şi dezvoltată până la ultimele ei consecințe de către discipolul său, Platon.

**Dialectica la Platon**

Dezvoltarea platonică a demersului socratic nu se încheie cu o teorie a definirii noțiunilor, indispensabilă de altfel pentru faza de constituire a oricărei ştiințe. Trecerea de la individual la general, de la fenomenal la esențial, vor fi surprinse de gândirea platonică într-o veritabilă *teorie a ființei*, o teorie a trecerii de

[11] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 260.
[12] *Ibidem*, p. 23.

la existența în devenire la ființă, în care rezidă măreția filosofiei lui Platon[13]. În mod fundamental, în perspectiva lui Platon, ființa este distinctă şi separată de existență, iar cercetarea ideilor are loc în sine şi pentru sine. Ideea că există ipostaze ale realității separate de realitatea însăşi, idee care nu apare la Socrate şi care va întemeia teoria Ideilor, este formulată pentru prima dată în dialogul *Phaidon.* Cronologic, dialogul ar ocupa o poziție intermediară, între seria dialogurilor de tinerețe, care se încheie cu *Gorgias*, şi seria dialogurilor de maturitate, deschisă de *Republica*. *Cratylos*, *Phaidon* şi *Symposion* conțin primele indicii ale formării unei doctrine independente de socratismul originar. Dialogul aparține perioadei pitagoreice a evoluției gândirii lui Platon. În cadrul lui pot fi regăsite nuanțe ale influenței modelului matematic al pitagoreicilor; modelul cunoaşterii elaborat în continuare este unul original care depăşeşte orice influență.

La nivelul cunoaşterii, dubla configurare a lumii, aşa cum este ea prefigurată în ontologia platonică, se regăseşte în teza epistemologică a unei duble cunoaşteri, prin opinie – la nivelul lumii sensibile, respectiv ştiință – la nivelul lumii inteligibile. Opinia (*dóxa*) şi ştiința (*epistéme*) au, fiecare, modalități de raportare specifice. În cazul opiniei este vorba de *credință* (*pístis*) – când se referă la obiecte, şi *conjectură* (*eikasdí*) – când se referă la imaginile lucrurilor sensibile. În cazul ştiinței, avem *facultatea de a raționa* (*diánoia*) respectiv *intuiția intelectuală* (*nóesis*). Față de *diánoia*, care este o descindere, pe calea rațiunii, de la idee către toate consecințele ei, *nóesis* are un caracter neipotetic, fiind act pur şi simplu, nemijlocit, prin care se contemplă „teoretic" inteligibilul. Modul în care subiectul cunoscător poate depăşi lumea sensibilă pentru a avea acces la cea inteligibilă este o problemă de natură pur rațională, a cărei rezolvare implică inteligența (*nous*). Mintea noastră caută o rațiune pentru ordinea pe care o descoperă în tot ce formează lumea sensibilă. Diversitatea manifestată în datele sensibilității trebuie să presupună un principiu comun, care este „ideea".

Ideea are o existență autonomă; fiecărei multitudini îi corespunde o idee distinctă care, în mod esențial, este *unul într-o multitudine* şi care constituie o lume de unități diverse, existând tot atâtea unități diverse câte multitudini diverse există. Ideea are caracteristica realității, fiind universalul prin care diversitatea sensibilă este surprinsă într-o unitate rațională. Exprimarea ideii prin definiție presupune parcurgerea mai multor etape de unificare a diversității în unități raționale din ce în ca mai vaste, până la surprinderea esenței, care echivalează cu definirea ideii. Ierarhia ideilor ajunge la o ultimă unitate rațională, presupusă de toate celelalte idei, dar care nu mai presupune altceva, respectiv Binele –idee unificatoare, temei al existenței, Adevărului şi Frumosului. Ideile sunt eterne şi imuabile, principii ale lucrurilor care există şi principii ale întregii cunoaşteri. Ştiința presupune depăşirea lumii sensibile şi cunoaşterea lumii ideilor printr-un act de natură intuitivă a cărui posibilitate este indusă prin *teoria anamnezei*. Cunoaşterea principiilor este

[13] Al. Surdu, *Sistemul logico-filosofic al lui Platon*, în vol. *Cercetări logico-filosofice*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2008, p. 246.

înnăscută, prin anamneză sufletul intră din nou în posesia a ceea ce a cunoscut cândva. Cunoaşterea ideilor nu este rezultatul unei cunoaşteri de tip *dianoetic*, ci este directă, posibilitatea ei există în mod latent în fiecare om şi nu presupune decât o stimulare a ei. Legătura dintre cele două lumi este realizată prin conceptul de *participație* a lucrurilor sensibile la principiile lor ideale – ideile sau esențele, un concept destul de vag în filosofia platonică. Între esențe, care compun lumea superioară, eternă şi imuabilă, şi aparențele de la nivelul lumii inferioare, a devenirii, există un raport de asemănare. Modelele, prototipurile (*paradeígmata*) nu sunt complet străine de imitațiile lor. Genul are o existență ideală, iar relațiile dintre ideile generale sunt de asemenea ideale; reflectarea lor în lumea sensibilă este imperfectă şi are loc printr-o imitație. Ideea formează o unitate extensivă căreia îi aparțin indivizii singulari, ca părți care nu pot reprezenta totalitatea în întregul ei.

În cadrul teoriei ideilor, dialectica are un caracter preponderent *metodologic*, în sensul că nu utilizează operațiile logice în sensul descoperirii legilor logice, ci este o metodă de a atinge adevărul încorporat în idei. Prin dialectică Platon înțelege *ansamblul operațiilor prin care se stabilesc relațiile între idei*. Contemplarea principiilor presupune parcurgerea unor etape metodologice distincte: respingerea teoriilor false, care este o purificare intelectuală (*kátharsis*); compararea senzațiilor, care dau naştere la contradicții (acelaşi lucru poate să apară unul şi multiplul, mare şi mic); cultivarea ştiințelor, nu pentru ele însele, ci pentru a sesiza raporturile inteligibile. Prin acest exercițiu al facultății raționale (*nóesis*), sufletul intră în contact direct cu ceea ce a cunoscut odată, o lume pe care poate acum să o contemple prin *nous*.

Natura dialecticii platoniciene a dat naştere la numeroase interpretări şi pare să rămână încă o problemă deschisă. A. Dumitriu menționează interpretarea lui Pierre Aubenque[14], conform căruia din dialogurile platonice reiese că dialectica ar fi concepută ca o artă supremă capabilă să utilizeze toate celelalte arte fără a produce nimic. Dialecticianul este acela care îşi îndreaptă privirile spre unitate, şi care, din posesiunea unității, scrutează totalitatea. Este de menționat, de asemenea, şi distincția dintre sensurile verbului grecesc *dialégein* – a dialoga, care însă, la diateza activă, are şi sensul de a pune de-o parte, a alege a tria, a distinge. Platon asociază în mod frecvent dialectica cu metoda diviziunii, *diaíresis* (*Sofistul* 253cd, *Phaidros* 266bc). În *Phaidros* dialectica apare şi ca metodă de reunire, dar în mod corelativ. Aubenque remarcă faptul că aceste semnificații ale dialecticii nu sunt deduse din semnificația primitivă, care este arta de a întreba şi a răspunde (*Cratylos*, 390c), ceea ce ar indica existența unei concepții deja constituite a dialecticii, ca artă supremă sau ştiință universală. Rezumând, A. Dumitriu concluzionează că „termenul *dialectică*, când apare sau pare să apară pentru prima oară în istoria filosofiei, este deja moştenitorul unei întregi preistorii" iar utilizarea socratică şi platonică „departe de a fi naivă, trimite în mod aluziv la o constelație

[14] P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, ed. a II-a, Paris, 1972.

semantică ce nu a putut să se constituie decât printr-un uz anterior, în care ideea de totalitate şi de dominare se găseşte asociată obscur cu aceea de dialog"[15].

Definirea clară şi distinctă a ideii în relaţiile ei cu celelalte idei presupune două procese dialectice, unul de natură sintetică – *synagogé*, celălalt de natură analitică – *diaíresis*, prin care dialecticianul poate intra în posesia esenţei lucrurilor. Este vorba despre o *dialectică ascendentă* – cu ajutorul căreia se formează conceptele, prin descoperirea generalului în multitudinea indivizilor, respectiv de o *dialectică descendentă* – operaţia de diviziune logică a conceptelor, care are ca scop analiza genului în speciile lui, păstrându-i unitatea logică. Esenţa lucrurilor este accesibilă în ultimă analiză doar intelectului pur.

În ipostaza descendentă are loc o împărţire sau diviziune (*diaíresis*) a ideii în speciile sale, ceea ce ţine de domeniul logicii clasice. Spre deosebire de sensul tradiţional al diviziunii, în care specia şi genul sunt raportate pe bază de sferă (extensional), raportarea la lucruri are la Platon un caracter comprehensiv (genul este *gen-formă*, iar specia *specie-idee*). Caracterul *dihotomic* al diviziunii – împărţirea genului în specii care, fiind *contrare*, se exclud una pe cealaltă – conferă acesteia un specific dialectic. Alegerea uneia dintre alternative are la bază respectarea, cu strictеţe a *principiului noncontradicţiei*: o specie care este *aceeaşi* nu poate fi considerată *alta* şi nici *alta* nu poate fi considerată *aceeaşi*. În legătură cu principiul noncontradicţiei trebuie spus că acesta nu este menţionat în mod explicit. La fel stau lucrurile şi cu celelalte principii logice, pe care Platon le-a utilizat în dialoguri, ca şi cum ar fi fost de la sine înţelese.

Diviziunea este frecvent utilizată în dialoguri, mai ales în *Sofistul* şi *Omul politic*; numite şi dialoguri logice, Platon tratează despre aceasta în mod special. Diviziunea nu are ca scop doar împărţirea genurilor în specii, ci ea stă la baza definiţiei (*chorismos*). În diviziune Aristotel va recunoaşte un fel de silogism slab, însă va omite să menţioneze că scopul acesteia nu era demonstraţia (*apódeixis*), ci definiţia. Diviziunea este uneori considerată ca aflându-se la originea silogismului, fără a exista însă un consens. A. Dumitriu este de părere că, oricâte reproşuri s-ar putea aduce diviziunii în comparaţie cu silogismul raportul dintre acestea ar fi mult mai strâns[16].

### Contradicţie şi contrarietate în teoria ideilor

În opoziţie cu sofiştii, a căror concepţie făcea imposibilă ştiinţa, Platon, acordă existenţă universalului – ideilor, şi face din ştiinţa universalului – cunoaşterea ideilor, adevărata ştiinţă (*epistéme*). Cunoaşterea la nivelul lumii ideilor presupune că acestea nu pot fi izolate unele în raport cu altele, ci intră în anumite raporturi (*míxis eidõn*) care fac posibile judecăţile şi vorbirea. Discursul este posibil doar prin unirea conceptelor (*Sofistul,* 259e), iar gândirea este un fel de

[15] A. Dumitriu, *op. cit.*, p. 149.
[16] *Ibidem*, p. 153.

discurs interior. Între gândire şi expresie există un paralelism. Aşa cum, în discurs – exprimarea gândirii, se afirmă şi se neagă, se unesc şi se opun termeni, tot astfel gândirea *uneşte* şi *opune*, *afirmă* şi *neagă* idei (*Theaitetos*, 189e). Ideile sunt reale şi adevărate, şi, prin intermediul lor, ştiința este posibilă ca ştiință a raporturilor reale dintre ideile generale.

În cazul teoriei ideilor se poate vorbi de o evoluție a concepției platoniciene. Inițial, posibilitatea raporturilor dintre idei nu apare, ideile fiind concepute ca *izolate*, *stabile* şi *imuabile*, trăsături care asigură fundamentarea ştiinței. Dificultățile, pe care această viziune asupra ideilor le implică, îl fac pe Platon să reia teza în dialogurile ulterioare, aducându-i modificări. Admițând multiplicitatea ideilor, Platon este nevoit să introducă ordinea în lumea acestora[17]. Având în vedere comunicarea ideilor între ele, Platon stabileşte cinci genuri supreme, menite să ducă la îndeplinire organizarea ei. Există o necesitate a introducerii genurilor supreme de către Platon; fără ele, lumea ideilor ar fi haotică. Platon menține o ființă *totală*, conținând întregul tablou al celor cinci genuri supreme[18].

Genurile supreme nu sunt categorii în sensul obişnuit al termenului. Ele nu se spun despre ceva anume, nu sunt predicate universale, ci evocă, mai degarbă, postpredicamentele enumerate de Aristotel în finalul *Categoriilor*. Cele cinci genuri supreme (*ta megista ton genon*) sunt: ființa, repausul, mişcarea, acelaşi (identitatea) şi altul (diferitul, alteritatea). Între ele, ființa are un statut special. Referindu-se la relațiile dintre cele cinci idei, E. Bréhier scria: „Imposibilitatea de a gândi ființa în ea însăşi şi fără relație cu alți termeni asemănători scoate în evidență o necesitate, aceea a comunicării şi amestecului între termeni ca ființa, mişcarea, repausul etc. Ceea ce gândirea receptează nu sunt niciodată elemente izolate, sunt totdeauna amestecuri. Obiectul gândirii, aidoma cuvântului, care e compus din vocale şi consoane (...) este alcătuit din concepte care se unesc unele cu altele”[19]. Amestecul (*mixis*) genurilor supreme nu este analog amestecurilor din lumea sensibilă. Mai mult, el impune respectarea unor reguli, prescrise de genurile în cauză: mişcarea şi starea, aflate în relație de contrarietate, nu comunică. Identicul şi diferitul, de asemenea, nu comunică. Lăsând la o parte ființa, care are un statut special, celelalte patru genuri sunt asociate în câte două cupluri dialectice.

Statutul special al ființei constă în aceea că poate comunica cu fiecare din celelalte patru. S-a conchis, obbservându-se aceste raporturi, că avem de-a face, la Platon, cu o dialectică speculativă[20], încercându-se să se găsească, în tabloul

[17] Cu privire la aceasta, E. Bréhier, în *Histoire de la philosophie,* tome prémiere, Alcan, Paris, scrie: „…Platon face o revizuire critică a opiniilor filosofilor asupra definiției ființei. Dar această critică duce la un rezultat surprinzător: este imposibil să definim ființa în ea însăşi, separat de orice alt lucru”.

[18] Al. Surdu, *op. cit.,* p. 29.

[19] E. Bréhier, *op. cit,* p. 131.

[20] D. Bădărău, *Categoriile lui Aristotel,* în: „Revista de filosofie”, tom 12, nr. 1, 1965, p. 13-27.

platonic, originea categoriilor aristotelice. Era o tentativă riscantă, căci la Platon nu este vorba despre categorii propriu-zise: genurile platonice participă unele la altele, nu se predică unele despre altele. Lucrurile nu participă la aceste genuri supreme[21], care sunt la Platon examinate în sine şi pentru sine. Nu este vorba, ca la Aristotel, de a predica ceva despre unul sau mai multe lucruri.

Platon se referă pe larg la cele cinci genuri supreme în dialogul *Sofistul.* Coordonatele exterioare ale dialogului, constau în determinarea naturii sofistului, prezentat ca o făptură cu aspecte multiple, greu de prins într-o definiție. Personajul central al dialogului, Străinul din Elea, discipol al „marelui Parmenide", apare ca cel mai îndreptățit să vorbească „despre ceea ce ființează". Aşa cum obişnuieşte în mai toate dialogurile sale, Platon începe prin căutarea definiției, în cazul de față a definiției sofistului. Toate definițiile obținute sunt însă circumscrise unei probleme locale şi au în comun procedeul de apropiere succesivă de esența sofistului. Adevărata problemă se iveşte însă atunci când protagoniştii trebuie să elucideze natura falsului. Platon este obligat să lege falsul de neființă, „medierea" îndeplinind-o „meşteşugul redării imaginilor". Problema falsului are, aşadar, la Platon, o *semnificație ontologică*. Falsul, legat de neființă, îl va determina pe Platon să dezvolte o atitudine de respingere față de născocitorii de imagini. Aceştia „introduc acum, în imaginile lor, nu pe cale reale, ci pe cele care sunt aparente" (236a). Spre deosebire de redarea întocmai, aceasta este ceva care falsifică realitatea. Întrucât falsifică realitatea, nu are ființă. Străinul din Elea remarcă surprins că a ajuns la o poziție opusă celei eleate: „Gândul de mai sus a cutezat să ne ducă la presupunerea că neființa există. Căci altminteri falsul nu s-ar ivi" (237a).

Pornind de la faptul că „ce nu este" nu se poate aplica celor ce nu sunt (237c), Străinul arată că în continuare că „ce nu este" nu se poate spune despre „ceva", „ceva anumit", „ceva şi altceva", „nişte". Toate aceste expresii nu convin unui discurs depre nimic. „Nimicul", la care „ce nu este" se aplică, nu aduce însă nimic în plus. „Nimicului" nu i se poate aplica unitatea sau pluralitatea (238b), fiind „de neconceput, ca şi de nerostit, de neproclamat şi irațional" (238c). Ceea ce era irațional a ajuns totuşi, prin determinare, să fie afirmat ca unu, semănând cu ființa, despre care ştiam că e singura care ar putea avea acest atribut. În schimb, ființa îl pierde pe cel de totalitate.

Străinul se vede nevoit să accepte că „într-un fel, este ceea ce nu este şi, la rândul său, ceea ce nu este este" (241d). Astfel, dispune de capacitatea de a parcurge şi concepțiile diferite de cele eleate, bazându-se pe o convenție terminologică: foloseşte doi termeni pentru ființă. Ființa lucrurilor *(to on)* se referă la ființările anumite şi are un sens mai restrâns. Ființa în general, ființa privită în sine, este desemnată prin termenul *ousía*.

Dar ființa lucrurilor nu mai îndeplineşte condiția Unului. Numai *ousía* este menită să îndeplinească condițiile eleate. Platon este obligat să admită că ființa (*ousía*) trebuie accepte mişcarea (249b). Este vizibil aici efortul lui Platon de a

[21] *Cf.* Al. Surdu, *op. cit.,* p. 43.

revizui concepția eleată fără a-i evidenția eventuale scăderi. Platon se dovedeşte în continuare un eleat, deşi nu unul ortodox.

Acceptarea mişcării şi repaosului, simultan, alături de ființă, nu simplifică lucrurile. Clarificarea relațiilor dintre ființa cu o sporită generalitate (*ousía*) şi mişcare, pe de o parte, şi ființă (*ousía*) şi repaos pe de alta (251d) ar putea oferi soluția problemei. Deoarece este evident că mişcarea şi starea nu acceptă să se îmbine laolaltă, Străinul din Elea şi interlocutorul său sunt siliți să inventeze un model care să permită aceasta: „Atunci, acela care este în stare să facă aşa ceva, anume să vadă o singură Idee în mai multe care subzistă fiecare separat, să o vadă îndeajuns extinsă peste tot mai multe (...); iată ce înseamnă a şti să deosebeşti (...) ce anume pot avea în comun feluritele lucruri şi ce nu" (253c). În modelul propus pentru a explica pe „ce nu este", în sfera ființei totale, Platon înfățişează pe „ce nu este" ca fiind altul, diferitul, alteritate pur şi simplu. „Ce nu este" poate fi înțeles prin ființă, fără să fie altceva decât ființă, deoarece ființa are genuri. Prin înstăpânirea asupra a ceea ce nu este, Străinul din Elea se apropie decisiv de definiția sofistului, cea de-a şaptea şi ultima.

Referindu-se la interpretarea hegeliană a genurilor supreme, Al. Surdu consideră că aceasta nu este întru totul îndreptățită, deoarece simplifică substanțial doctrina platonică, reducând-o, cel puțin formal, la cea primitiv pitagoreică (*tabula oppositorum*), care este de natură antitetică[22]; ori, genurile supreme nu sunt nici lucruri sau fenomene care se opun, nici gânduri simple, respectiv cuvinte care se contrazic. Cele cinci genuri supreme nu sunt propriu-zis „categorii" (în accepțiune aristotelică ulterioară) iar expunerea lor nu constituie o teorie a categoriilor, despre care A. Dumitriu consideră că apare „în embrion" în filosofia lui Platon şi va forma o adevărată teorie la Aristotel[23]. Ceea ce ne interesează în cazul lucrării de față este natura şi caracteristicile acestor genuri supreme, precum şi modelul specific al raporturilor dintre ele. Rolul pe care îl au în doctrina platonică a ideilor, este unul distinct şi are în vedere comunicarea ideilor. Nivelul la care sunt plasate genurile supreme, nu este cel judicativ şi nici prejudicativ (de raportare a cuvintelor direct la lucrurile sensibile, fără ca relația cuvânt-lucru să alcătuiască o judecată). Genurile supreme nu se referă la cele subordonate lor, ele sunt *idei-forme* la care participă orice lucru, forme de reproducere a lucrurilor, şi nu de reflectare a lor. Acest *raport de participare* nu este nici de natură expresivă şi nici enunțiativă, ci de *reproducere* (oglindire), caracteristică ce le plasează la nivelul speculativ.

În doctrina platonică lipseşte un mecanism al procesualității propriu dialecticii în accepțiune generală. Lumea ideilor ci este deja constituită, ideile nu se produc una pe alta, ci sunt de la început mai multe. De asemenea, între lumea ideilor şi cea a lucrurilor sensibile sunt separate, relația dintre ele fiind una de *oglindire*, ceea ce înseamnă că, la Platon, este vorba de *antitetică*, iar dialectica ar

[22] Al. Surdu, *Gândirea specualativă* ..., p. 50.
[23] A. Dumitriu, *op. cit.*, p. 152.

avea numai sens negativ[24]. Introducerea genurilor supreme şi caracteristicile acestora vor plasa din nou soluţia platonică între cele două tendinţe ale gândirii sale, respectiv între heraclitism şi eleatism. Pe de o parte, ca oglindire, modelul acestora trebuie să fie asemănător cu antitetica lucrurilor sensibile, iar, pe de altă parte, vor avea şi caracteristici ale dialecticii negative (unicitate, identitate, imobilitate, etc.). În plus, încercarea de a plasa în mod adecvat modelul genurilor la nivelul dialecticii sau antiteticii implică unele probleme, în primul rând de ordin terminologic. Neavând caracter expresiv enunţiativ, relaţiile dintre ele nu pot fi considerate raporturi între *dicţii*, aşa cum ar presupune dialectica. Ele nu sunt însă nici de genul relaţiilor dintre lucrurile sensibile nu sunt supuse devenirii, nu se opun, nu se transformă unele în altele, şi, ca atare, nu pot fi încadrate în domeniul antiteticii. În acest sens domeniul speculativului platonic nu ar putea fi numit nici dialectic şi nici antitetic, şi nici modalitatea raportării genurilor supreme nu ar putea fi catalogată ca dialectică speculativă sau antitetică speculativă. Contextul discuţiei din *Sofistul* este inclus în tema mai largă a justificării actului judicativ şi a posibilităţii falsului ce ţin de dialectica negativă, însă raporturile genurile supreme, nu sunt stabilite de dialectician, ca cele judicative, ele mijlocesc dialectica negativă, nu o justifică. La rândul său, diviziunea (*diairesis*) genurilor, chiar dacă ţine de dialectica negativă, nu are legătură cu genurile supreme.

După cum am remarcat, între cele cinci genuri supreme, fiinţa are un statut special, celelalte patru genuri pot fi asociate în câte două cupluri dialectice. Având în vedere raportul dintre primele trei (fiinţa, mişcarea şi repausul), constatăm că, deşi diferite unele de altele, între mişcare şi repaus are loc o relaţie de comunitate (*koinoia*) cu fiinţa, numită *amestec* (*mixis*) sau *participare* (*methexis*), fără a fi subordonate acesteia. Pe de altă parte, mişcarea şi repausul se află una faţă de cealaltă într-un *raport de contrarietate*. Astfel că, diferite una de cealaltă, atât *mişcarea* cât şi *repausul* participă în aceeaşi măsură la fiinţă, fără ca participarea unuia dintre cele două genuri să excludă sau să infirme participarea celuilalt la *fiinţă*. Excluderea are loc în cazul enunţurilor contradictorii care sunt unul adevărat şi celălalt fals. Transpuse în plan lingvistic enunţurile „mişcarea participă la fiinţă sau este” şi „repausul participă la fiinţă sau este” nu se află în raport de contradicţie, ci într-un raport de contrarietate ce nu ţine de domeniul dialecticii. Analog, aceste raporturi nu pot fi plasate nici în domeniul antiteticii. *Mişcarea* este diferită de *repaus,* dar nu este opusă acestuia. Participarea fiecăruia dintre ele două genuri supreme la *fiinţă* nu se opune şi nici nu împiedică participarea celuilalt. În cazul celuilalt cuplu de genuri supreme, *acelaşi* şi *altul*, are loc acelaşi gen de raport de contrarietate, cu deosebirea că fiinţa participă la acestea, raportul fiind invers direcţionat. Având în vedere caracteristicile raporturilor de contrarietate dintre genurile supreme în modelul platonic Al. Surdu consideră că o denumire adecvată pentru acesta în domeniul speculativului, analogă dialecticii şi antiteticii

[24] Al. Surdu, *op. cit.*, p. 52.

este *antiologia*[25] – o teorie a contrarietății (prin prescurtarea termenului grecesc *ention* = contrar). Cu aceasta, dacă sunt luate în considerare relațiile specifice celor trei domenii: al lucrurilor sensibile, al ideilor-gânduri şi al genurilor supreme, s-ar putea vorbi de trei discipline distincte: antitetică (relații de *opoziție*), dialectică (*contradicție*) respectiv antiologie (*contrarietate*).

Prin perspectiva raporturilor (de contrarietate şi participare) care au loc între cele cinci genuri supreme la Paton, modelul acestora poate fi schematizat astfel: (1) fiecare gen suprem este diferit de celelalte; (2) *mişcarea* şi *repausul* sunt contrare, ca şi *acelaşi* şi *altul*; (3) *mişcarea* şi *repausul* participă la *ființă*, sau le revine *ființa*; (4) *ființa* participă la *acelaşi* şi *altul*, sau îi revin *acelaşi* şi *altul*; (5) *mişcarea* şi *repausul* participă la *acelaşi* şi la *altul*, dar *acelaşi* şi *altul* nu participă la *mişcare şi repaus*. Participarea în cazul genurilor supreme nu are nimic în comun cu participarea lucrurilor sensibile la idei. Genurile supreme sunt ceea ce sunt numai în raportarea lor unele la altele, iar caracterizarea unui gen suprem are loc numai în raport cu celelalte patru, independent atât de domeniul lucrurilor sensibile cât şi al ideilor-gânduri, pe care le justifică fără să le determine în mod direct. Tabloul oferit de cele cinci genuri platonice supreme conține atât nuanțe de heraclitism cât şi de eleatism, fără a fi o reproducere a nici uneia dintre cele două orientări filosofice.

**Concluzii**

În lumina celor de mai sus, putem constata în filosofia platonică prezența frecventă a temei noncontradicției, aceasta având semnificații şi utilizări specifice în domeniile care apare. Lipsa, la Platon, a preocupărilor pentru logica în sine şi, ca atare, a unui sistem de logică propriu-zis în sensul tradițional al termenului nu înseamnă însă că acesta nu a avut o logică, ci mai degrabă, s-ar putea spune că a „îmbrățişat prin aceasta toate orizonturile logicului". În acest sens, cercetarea problemei noncontradicției trebuie îndreptată, în primă instanță, spre circumscrierea domeniilor, instanțelor şi rolului pe care noncontradicția îl joacă în sistemul filosofiei platonice.

Fără a neglija semnificația noncontradicției în cadrul dialecticii ca artă socratică a discuției, tema este identificată ca una din notele comune ale dialecticii în filosofia lui Platon. Este de reținut aici, în primul rând, caracterul preponderent metodologic al utilizării dialecticii. Pe de altă parte, la Platon, dialectica pare să aibă mai multe semnificații, ce pot fi puse în legătură cu diferitele stadii ale concepției sale filosofice. Se disting astfel sensurile: de metodă de argumentare prin respingere, metodă de investigație filosofică ce urmăreşte căutarea definițiilor, iar, în perioada târzie, dialectica capătă sensul diviziunii şi reunirii. În plus, în filosofia lui Platon şi nu numai, sensurile dialecticii necesită anumite clarificări terminologice pentru a putea fi aplicate în mod adecvat domeniul în care ele sunt

[25] *Ibidem*, p. 53.

utilizate, uneori constatându-se aşa cum am arătat extinderi terminologice ilicite de la un domeniu în altul. Astfel cele trei domenii, diferite prin obiectul de studiu (lumea sensibilă, domeniul ideilor-gânduri şi domeniul genurilor supreme), dar şi prin metodele de investigaţie alcătuiesc la Platon discipline distincte care necesită denumiri adecvate. *Antitetica*, *dialectica negativă* şi *antiologia*, propuse de Al. Surdu în acest sens, ar corespunde terminologic aplicării lor în domeniile respective, găsindu-şi totodată o justificare concretă, atât pe baza textelor platonice şi a distincţiilor dintre *opoziţie*, *contradicţie*, şi *contrarietate*, cât şi pe baza tradiţiei filosofice şi a exegezelor de istoria filosofiei[26].

În ceea ce priveşte importanţa filosofiei platonice pentru logică, este evident că fără o concepţie fundamentală despre natura gândirii, despre funcţia ei în cunoaştere, aşa cum este cea elaborată de Platon, nu se putea ajunge la o formulare a unui sistem de logică. După cum constată şi A. Dumitriu, „Platon împreună cu magistrul său Socrate, a fost acela care, desigur, a făcut posibilă explicitarea prin Aristotel a logicii ca logică, prin autoexamenul pe care şi-l face gândirea, luându-se pe sine însăşi ca obiect”[27]. În plus, interpretarea sistemului platonic din perspectivă speculativă deschide posibilitatea de a vedea în Platon nu numai un precursor al lui Aristotel ci poate chiar pe „părintele logicii speculative, pe care Aristotel nici măcar nu a întrezărit-o”[28].

[26] *Ibidem*, p. 55.
[27] A. Dumitriu, *op. cit.*, p. 141.
[28] Al. Surdu, *Sistemul logico-filosofic al lui Platon…*, p. 261.

# ARGUMENTARE ŞI LOGICĂ MODALĂ

GABRIEL ILIESCU

**Argumentation and modal logic.** The present study starts from a hypothesis according to which there is possible to connect two distinct fields as those of argumentation theory and modal logic, a fact that would contradict both the idea that there is no link between logic and argumentation, and the idea that the latter is reducible to the former. This implies a sharp distinction between reducibility and connection. According to my initial hypothesis, the deductive meta-schemes and the modal theorems provided by the argumentation theory are more general than some already established theorems of the aforementioned logic. There are two final consequences I inferred: first, the argumentation theory provides modal logic with theorems; and second, these theorems could be interpreted in terms of argumentative situations.

**Key words:** consequence, inference, argument, proto-scheme meta-scheme, modal theorem.

## 1. Context general

În cele ce urmează, voi formula o întrebare privind raportul dintre teoria argumentării şi logica modală propoziţională. Întâi originez acestă întrebare în ceeace am numit componente ale teoriei argumentării şi ale logicii modale. Apoi detaliez aspectele logice specifice acestei întrebări, după care răspund la acea întrebare.

Dar întâi caut să încadrez această întrebare în contextul mai general al raportului dinte Teoria Argumentării şi Logică.

Nici chiar cel mai mare maestru în mânuirea bisturiului nu ar putea efectua cea mai banală operaţie – să zicem de apendicită – unui pacient care joacă golf în curtea spitalului. Chiar şi un asemenea maestru chirurg ar avea nevoie ca pacientul să primească o pregătire pentru operaţie, între altele o anesteziere. Exprimările limbii naturale cotidiene la nivel propoziţional sunt atât de diferite de cele câteva tipuri de propoziţii standard cu care operează cele două limbajede bază ale logicii[1]. La rândul lor, argumentele folosite în mod natural diferă atât de mult de raţionamentele pe care le întâlnim în logică. Încât pentru a putea aplica metodele sale, logica "anesteziază" exprimarea naturală. Odată aplicată decizia nimic nu împiedică "reanimarea" simbolismului prin reinterpretarea lui în aceeaşi limbă naturală şi prin destandardizarea-detipizarea acesteia.

[1] logica propoziţională şi logica predicatelor de ordinul 1.

*Cercetări filosofico-psihologice*, anul III, nr. 1, p. 65-82, Bucureşti, 2011

Aproximativ trei ar fi punctele de referinţă la care pot raporta demersul prezent: lucrarea lui Chaïm Perelman şi Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traite de l' Argumentation*, filosofi analitici precum Gylbert Ryle şi P. F. Strawson, şi logica informală prin Stephen Edelston Toulmin *The uses of argument* şi Alec Fisher, *The Logic of real Arguments*[2]. Deşi am enumerat patru mă refer doar la trei dintre ele.

*Traite de l' Argumentation* este lucrarea în care autorii arată că practica raţionamentului este slab relevantă pentru domenii precum ştiinţele umane, practica juridică şi pentru viaţa de fiecare zi, dar este foarte prezentă în matematică[3]. Acest punct de vedere este similar cu cel exprimat de Perelman în *Argumentation* din *Enciclopedia Universalis*. Abandonată de dragul orientărilor raţionaliste şi pozitiviste, de la Renaştere încoace[4] şi de către Logica direcţionată de Kant spre raţionament şi formalism, argumentarea rămâne în arealul de competenţă al psihologiei. Ori noi argumentăm şi convingem de diferite concluzii, inclusiv în domeniul culturii şi luăm decizii. Cultura asigură întreaga viaţă spirituală, şi statornicia unei comunităţi. Acum, dacă totul este de competenţa psihologiei, atunci toate aceste conţinuturi de gândire ar fi doar interese, pasiuni, emoţii. Totul s-ar reduce la o întreagă iraţionalitate. În plus aceste propoziţii nu sunt nici tautologii şi nici verificabile empiric. Iar argumentarea prin care se exprimă acestea, doar maschează în formă raţională nişte iraţionalisme. Prin urmare, toate acestea nu ar trebui luate în serios din moment ce dincolo de forma raţională conţinutul e iraţional. Pentru a nu fi aşa, logica trebuie să se întregească cu teoria argumentării[5].

Concluzionez că dacă aceasta este situaţia raportului dintre cele două domenii atunci logica şi argumentarea erau separate, cel puţin la acea dată (1958).

*The uses of argument* a lui Stephen E. Toulmin, apare prima dată în 1958, dar este reeditată. Prefaţa la ediţia updatată este datată de către autor în iulie 2002 şi localizată în Los Angeles. În capitolul al – III – lea, Toulmin abordează patternul unui argument[6]. Astfel, introduce pe larg componentele argmentului analitic şi apoi ale celui substanţial pe care le menţionez într-o singură listă: date factuale, justificare, garanţii suplimentare care întemeiază justificarea însăşi, apoi calificatori modali şi excepţii[7].

Folosind această unică schemă care nu seamănă cu nici una dintre schemele de raţionare cunoscute, şi nu e vorba neapărat de cele deductive, Toulmin pare a tinde să separe logica de teoria argumentării. De altfel el este menţionat în lista logicienilor informali de către Alec Fisher.

---

[2] Stoianovici, Drăgan, *Argumentarea şi gândirea critică*, Editura Universităţii Bucureşti, 2005, p. 17.
[3] Idem, p. 17.
[4] Idem, p. 18.
[5] Idem, p. 17.
[6] Toulmin, Stephen, *The uses of argument*, Cambridge University Press, 2003, pp 89-93
[7] *Ibidem*, p, 93

Încă de la primul paragraf al prefeței la prima ediție a lucrării *The Logic of real Arguments*, Alec Fisher deplânge inaplicabilitatea metodelor logicii precum: diagrame Venn, tabele de adevăr, tablouri semantice, la argumentele cu care studenții săi se confruntau la alte cursuri. Dar el mărturiseşte şi speranța în existenta unei metode de evaluare pe care o voia non formală deşi sprijinită pe logică clasică. El accentuează că nici nu este singurul profesor de logică şi perioada de timp la care se referă nu este foarte scurtă – sunt ultimii douăzeci de ani – în mintea căruia care s-a decantat ideea a ceea ce s-a numit până la urmă o mişcarea pentru logică informală şi gândire critică. Printre cei situați pe aceeaşi poziție şi menționați de către el sunt: Monroe Beardsley cu lucrarea *Practical logic*, Stephen Toulmin cu *The Uses of Argument* şi Michael Scriven, cu *Reasoning*. Abia în capitolul doi autorul expune propriuzis metoda generală de analizare a argumentelor însoțind-o de prezentarea unori indicatori ai prezenței concluziei şi ai raționării. De menționat în treacăt: el arată că expresii precum: *necesar, imposibil, nu se poate*, sunt aşazis modale şi că ele de fapt doar semnalizează raționarea[8]. Şi aici este cel puțin destul de lesne de concluzionat asupra separării logicii de argumentare.

Pe acest fundal de referință, in care logica este separată de argumentare urmează să formulez întrebarea anunțată, într-un sens un pic mai precis şi mai tehnic.

## 2. Întrebare

Consider două expresii simbolice de logică modală propozițională şi două metascheme corespunzătoare lor:

$$L((t \supset q) \,\&\, (u \supset \sim q)) \supset L((t \,\&\, u) \supset \sim(t \,\&\, u)) \qquad L((p \supset q) \,\&\, (p \supset \sim q)) \equiv L(p \supset \sim p)$$

$$\frac{T \vdash Q \qquad U \vdash \sim Q}{T, U \vdash \sim(T \,\&\, U)} \qquad \frac{P \vdash Q \qquad P \vdash \sim Q}{P \vdash \sim P}$$

În legătuă cu acestea, întrebarea de la care pornesc este următoarea: *Care dinte cele două formule modale, respectiv metascheme de raționare este mai generală şi care îi este celeilate un caz particular? Care din care se deduce?*

Formula de deasupra din dreapta este o teoremă cunoscută din sistemul de logică modală propozițională normală T. La fel şi schema de inferență asociată ei. Formula din stânga este o descoperire personală şi este neconsacrată. La fel şi schema de inferență asociată ei.

Asociez două ipoteze întrebării de mai sus:

[8] Fisher, Alec, *The Logic of real Arguments,* Cambridge University Press, second editon, 2004, p18

*Ipoteza 1*. Formula şi metaschema din stânga sunt mai generale. Ceea ce înseamnă că din formula din stânga se deduce cea din dreapta, respectiv din metaschema din stânga se deduce metaschema din dreapta.

*Ipoteza 2*. Formula şi metaschema din dreapta sunt mai generale. Adică din formula din dreapta se deduce cea din stânga, respectiv din metaschema din dreapta se deduce metaschema din stânga.

Drumul către întrebarea inițială se compune din drumul către aceste două componete.

## 3. Drumul către întrebarea inițială

### *3.1. Componenta argumentativă*

Această componentă constă în faptul că argumentele pot fi standardizate sau-şi completate, pe scurt reconstruite, astfel încât să devină raționamente. Invers, raționamentele pot fi descompletate sau-şi destandardizate, pe scurt deconstruite, încât din ele să se obțină argumente. Astfel, discuția despre argumentare se mută în teritoriul logicii. Urmează să explicitez acest paragraf. Ceea ce cred că s-ar putea constitui şi într-un răspuns la obiecția lui Alec Fisher.

Pornesc de la câteva noțiuni, pe care deşi le presupun cunoscute, revin asupra lor pe scurt şi de la o observație informală.

Presupun cunoscute noțiunile: inferență sau raționament, de schemă de inferență sau de raționare şi de protoschemă de raționare. De aceea revin asupra lor doar pe scurt.

*Inferența* sau *raționamentul* poate fi privit(-ă) ca *schemă* de raționare sau de inferență exemplificată print conținuturi de gândire naturală. În cadrul *schemei* se face abstracție de conținutul de gândire păstrând exact structura acesteia. Dar în cadrul *protoschemei* se face abstracție chiar de această structură sau de limbajul în care este exprimată, reținând doar ideea de premisă şi de concluzie. Mai jos în coloana din stânga avem un raționament iar în mijloc o schemă de raționare. Aceasta redă simbolic raționamentul. Coloanele din dreapta expun două variante de *protoschemă* de raționare.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1. Oamenii sunt muritori | 1. $\forall x(O(x) \supset M(x))$ | $P_1$ | P |
| 2. Prin urmare dacă toți sunt oamen atunci toți sunt muritori. | 2. $\forall x\, O(x) \supset \forall x\, M(x)$ | $P_2$ | Q |
| | | Q | |

*Protoschemele* expuse arată că se pornește de la scheme de inferență cu două premise însemnând: $P_1$, $P_2$ *prin urmare* $Q$. Alteori poate fi vorba fie de o singură premisă, fie că de fapt se face abstracție inclusiv de numărul de premise. Astfel, nu interesează câte premise sunt ci doar că ele alcătuiesc un set de premise notat cu P.

De la protoschema artătă se vor deriva *protoschemele de argumentare*.

*Observația informală* anunțată înaintea paragrafului despre inferență, se referă la *două proprietăți* ale protoschemei: de a fi *completă* şi *standard*. Dintre cele trei nivele[9] la care se pot defini acestea reţin doar nivelul schemei de inferență.

Numesc o protoschemă *Completă (C)* atunci când sunt date explicit atât toate premisele necesare obținerii concluziei cât şi concluzia. Dacă cel puțin o premisă sau concluzia nu sunt menționate explicit, atunci schema este noncompletă (~C).

Numesc o protoschemă *Standard (S)* atunci când ordinea ei este următoarea: aceasta începe cu premisele şi se termină cu concluzia. Dacă fie nu se începe cu premisele, fie nu se termină cu concluzia, atunci schema este nonstandard (~S).

Cum ambele proprietăți îşi au opusul lor, formez perechile: *C, ~C* şi *S, ~S.* Pe baza acestora construiesc un produs cartezian ale cărui elemente sunt perechi de asemenea proprietăți. Fiecare dintre acestea conturează câteva mulțimi de *protoscheme de argumentare*:

*(C, S)* este protoschema de raționare;

*(C~S)* este mulțimea de protoscheme argumentative numerotate: 1, 2 şi 3;

*(~C, S)* este mulțimea de protoscheme argumentative numerotate: 4, 5;

*(~C~S)* este mulțimea de protoscheme argumentative numerotate: 6, 7, 8.

Pe acestea le ordonez în forma unui arbore al cărui vârf este protoschema de inferență *C, S* din care pornesc trei ramuri care sunt protoschemele argumentative: *C~S, ~C, S, ~C~S.*

CS

$\underline{P_1, P_2}$

Q

| ↙↗ | ↕ | ↘↖ |
|---|---|---|
| *C~S* | *~CS* | *~C~S* |
| 1.$P_1$.Prin urmare Q căci $P_2$. | 4. $P_1$. Prin urmare Q | 6. Q deoarece $P_1$ |
| 2.$P_2$. Prin urmare Q căci $P_1$ | 5. $P_2$. Prin urmare Q | 7. Q deoarece $P_2$ |
| 3. Q deoarece $P_1$ şi $P_2$ | | 8. $P_1$ şi $P_2$ |

*Parcurgerea* arborelui este posibilă atât ascendent cât şi descendent. Aici este avută în vedere doar cea ascendentă. Aceasta poate fi făcută atât de către un logician cât şi de către receptorul argumentației. Dar foarte posibil că aici va fi

[9] Acestea pot fi definite la (cel puțin trei) nivele: a) al *propozițiilor* (premise, concluzie); b) al *protoschemei* sau schemei de inferență sau de argumentare; c) al *metaschemei* de inferență (schemă ale cărei premise şi concluzii sunt tot inferențe).

intervenit logicianul. Acesta fără a fi neapărat adresantul argumentației, *eşantionează* dialogul celor doi argumentatori, pe care îl *reconstruieşte* în laboratorul său în mai multe trepte: întâi fiecare replică în parte este reconstuită ca inferență. Apoi infereneţele fiecăruia sunt unificate în câte o bază de cunoştinţe proprie fiecăruia. Fiecare dintre cele două baze de cunoştinţe este simbolizată. Interesul logicianului este doar unul teoretic, între altele de a vedea cum din baze de cunoştinţe diferite se deduc valid concluzii opuse Q şi ~Q.

Se observă că dintr-o astfel de protoschemă cu *doar două premise şi o concluzie*, cu aceste *două proprietăți* (completă şi standard), se obțin opt *protoscheme argumentative*. Pentru cazuri cu mai mult de două premise sau concluzii, numărul celor opt se multiplică doar cantitativ nu calitativ.

Interpretate în limba naturală, protoschemele argumentative sunt chiar fragmente ale conduitelor celor doi agenți argumentatori care se contrazic.

Din cele de mai sus urmează inclusiv că teoria argumentării pe care mă bazez aici nu este doar pentru domeniul unui limbaj anumit. Ea poate fi exemplificată prin toate schemele silogistice, stoiciene, de logica predicatelor şi din oricare limbaje modale, dar nu numai în logica deductiva ci şi în cea inductivă. Astfel că raționamentul şi schema în logica predicatelor asociată acestuia este doar o exemplificare din mulțimea celor posibile şi lista de exemplificări nu putea fi una exhaustivă.

Astfel, parcurgerea ascendentă a acestui arbore de la una dintre pozițiile argumentative, spre inferență, prin completare şi standardizare este ceea ce mută discuția despre argumentare în teritoriul logicii modale[10].

### *3.2. Componenta modală*

Introducerea acestei a doua componente revine la câteva idei generale şi simple. **Prima** este aceea că implicația necesară şi relația de deductibilitate, altfel spus relația de consecință logică sunt echivalente: $L(A \supset B) \equiv A \vdash B$ aşa cum considera Clarence Irwing Lewis [11]. Ideea este reluată şi de Hughes şi Cresswell[12]. Dintre logicienii români a reluat şi folosit din plin această idee Cornel Popa[13].

A doua idee simplă îşi află originea parțial în ideea anterioară. Relația de consecință logică între un set de premise $P$ şi o concluzie $Q$ se poate scrie atât orizontal după cum deja reiese de acolo: $P \vdash Q$, dar şi vertical.

---

[10] Iliescu, Gabriel, *Schemele de inferență şi gândirea naturală*, Analele Universității *Spiru Haret*, Seria Studii de Filosofie, Nr. 3, Bucureşti, 2001, pp. 81-85

[11] Clarence Irving Lewis, *Implicație şi deductibiltiate*, în Logică şi Filosofie, Editura Politică, Bucureşti, 1966, p. 263.

[12] Hughes, G, E şi Cresswell, M, J, *An introduction to modal logic*, Spottiswoode, Ballantyne and Co Ltd, 1968, p. 27.

[13] Popa, Cornel, *Logică şi metalogică*, vol II, Editura Fundației România de Mâine, Bucureşti, 2002, p. 242.

$$P \vdash Q \qquad \frac{P}{Q}$$

**A treia** idee este că operatorul necesitate, L este pe de o parte *distribuibil* față de conjuncție. Ceea ce înseamnă că dacă este în *prefix*, adică *L(p & q)* se poate rescrie distribuit pe lângă fiecare membru al conjuncției, adică *Lp & Lq*. Dar şi de la forma aceasta *distribuită* se poate trece la cea *prefixată*. Pe scurt avem următoarea teoremă de echivalență în logica modală propozițională şi ea aparține sistemului de logică modală propozițională K: *L(p & q) ≡ Lp & Lq*[14].

**A patra** idee derivă din unele anterioare. Întâi, echivalențele materiale sunt decompozabile în conjuncții de impicații reciproce. Ca urmare, şi echivalențele necesare sunt la rândul lor decompozabile în conjuncții de implicații necesare.

Apoi conform primei idei urmează*: L(A ≡ B) ≡ (A ⊢ B) & (B ⊢ A)*. În final, tocmai din aceasta urmează şi că *L(A ≡ B) ⊢ ((A ⊢ B) & (B ⊢ A))* şi *((A ⊢ B) & (B ⊢ A)) ⊢ L(A ≡ B)*. Iar conform ideii a doua avem dreptul de a scrie:

$$L(A \equiv B) \vdash ((A \vdash B) \,\&\, (B \vdash A)) \qquad ((A \vdash B) \,\&\, (B \vdash A)) \vdash L(A \equiv B)$$

$$\frac{L(A \equiv B)}{\begin{array}{l} A \vdash B \\ B \vdash A \end{array}} \qquad \frac{\begin{array}{l} A \vdash B \\ \underline{B \vdash A} \end{array}}{L(A \equiv B)}$$

Cea de a **cincea** idee provine din alte două teoreme şi din a doua idee simplă menționată aici. Două teoreme modale din acelaşi sistem T[15] arată că:

$$L((\sim p \supset p) \equiv Lp \qquad L((p \supset \sim p)) \equiv L \sim p$$

Ambele fiind teoreme de echivalență, se înțelege că în orice context întâlnesc unul dintre membrii uneia, îl pot înlocui cu celălalt. Ceea ce spune mai specific prima este că necesitatea unei formule, *Lp*, este echivalentă cu necesitatea implicării de către negația sa. Iar cea de a doua arată că necesar falsul, *L ~p*, echivalează cu implicația necesară a unei formule asupra propriei negații. Acum, pornind de la echivalența *L(A ⊃ B) ≡ A ⊢ B*, parcurg următorii paşi deductivi:

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1. $L(A \supset B) \equiv A \vdash B$ | B/A, 1 | B/A, 1 | 5. $L(A \supset B) \equiv A \vdash B$ |
| 2. $L(A \supset A) \equiv A \vdash A$ | B/A | p/A, q/~A | 6. $L(A \supset \sim A) \equiv A \vdash \sim A$ |
| 3. $L((\sim A \supset A) \equiv LA$ | A/~A B/A | p/A | 7. $L((A \supset \sim A)) \equiv L \sim A$ |

[14] Idem, p247.

[15] Hughes, G, E şi Cresswell, M, J, *An introduction to modal logic*, Spottiswoode, Ballantyne and Co Ltd, 1968, pp. 38-39.

4. ~A ⊢ A ≡ LA 2, 3, RE 6, 7, RE 8. A ⊢~A ≡ L ~A

Iar conform ideii anterioare, celor două echivalenţe le corespund două câte două (meta)scheme de inferenţă:

~A ⊢A ≡ LA A ⊢ ~A ≡ L ~A

$$\frac{\sim A \vdash A}{LA} \qquad \frac{LA}{\sim A \vdash A} \qquad\qquad \frac{A \vdash \sim A}{L \sim A} \qquad \frac{L \sim A}{A \vdash \sim A}$$

Ceea ce înseamnă că o formulă necesar adevărată, *LA*, este echivalentă, deci înlocuibilă cu relaţia de consecinţă, *~A ⊢ A*. Iar o formulă necesar falsă, *L ~A*, la rândul său e înlocuibilă cu faptul că aceasta are consecinţă propria ei negaţie, *A ⊢ ~A*. În acelaşi sistem T întâlnim teoremele:

L((p ⊃ q) & (p ⊃ ~q)) ≡ L ~p L((p ⊃ q) & (~p ⊃ q)) ≡ Lq[16]

Prin înlocuirile bazate pe shimbul de echivalente de mai sus acestor teoreme li se poate aduce o mică modificare.

L((p ⊃ q) & (p ⊃ ~q)) ≡ L(p ⊃ ~p) L((p ⊃ q) & (~p ⊃ q)) ≡ L(~q ⊃ q)
((P ⊢ Q) & (P ⊢ ~Q)) ≡ P ⊢ ~P ((P ⊢ Q) & (~P ⊢ Q)) ≡ (~Q ⊢ Q)

Conform aceleiaşi idei anterioare cele două echivalenţe se pot rescrie fiecare prin câte două (meta)scheme de inferenţă:

((P ⊢ Q) & (P ⊢ ~Q)) ≡ P ⊢ ~P ((P ⊢ Q) & (~P ⊢ Q)) ≡ (~Q ⊢ Q)

| | | | |
|---|---|---|---|
| P ⊢ Q | P ⊢ ~P | P ⊢ Q | ~Q ⊢ Q |
| P ⊢ ~Q | P ⊢ Q | ~P ⊢ Q | P ⊢ Q |
| P ⊢ ~P | P ⊢ ~Q | ~Q ⊢ Q | ~P ⊢ Q |
| 1 | 2 | 3 | 4 |

Conform coloanei 1 dintr un set de premise P derivă pe de o parte Q şi pe de altă parte ~Q. De unde urmează că P are drept consecinţă propria lui negaţie. Dar este valabilă şi reciproca (conf coloanei 2). Apoi conform coloanei 3 concluzia Q

[16] Hughes, G., E. şi Cresswell, M., J., *An introduction to modal logic*, Spottiswoode, Ballantyne and Co Ltd, 1968, p 39 şi Popa, Cornel, *Logică şi metalogică*, vol II, Editura Fundaţiei România de Mâine, Bucureşti, 2002, pp. 251-252.

derivă atât din setul de premise P cât şi din opusul acestuia *~P*. De unde urmează că Q derivă din propria sa negaţie. Este valabilă şi aici reciproca (conf coloanei 4).

Aceste idei generale de calcul alcătuiesc cadrul generic pe fundalul căruia apare întrebarea iniţială. Acum folosesc aceste idei pentru a arăta propriu zis cum am ajuns la problema expusă mai sus. Ele sunt în comun utilizabile atât pentru aspectul de teoria argumentării cât şi pentru cel de logică modală.

### 4. Îmbinarea celor două componente

Acum arăt că cele două componente pot fi apropiate în mod reciproc.

Pornesc *de la componenta argumentativă spre cea modală*. Ţinta este obţinerea metaschemei din coloana 1.

Întâi, arborele celor opt protoscheme argumentative poate sta pentru opt lumi posibile distincte în care un agent uman argumentează în unul dintre cele opt variante, toate provenite prin deconstrucţie din aceeaşi inferenţă.

Apoi, oricare replică într-un dialog de argumente exemplifică una dintre cele opt protoscheme argumentative. Asemenea replică-argument este standardizată sau-şi completată ca inferenţă, aici presupusă, deductiv validă. Aceeaşi procedură se aplică tuturor replicilor agentului argumentator. Cu alte cuvinte pentru fiecare secvenţă argumentativă a unui asemenea agent parcurg drumul ascendent în arborele celor opt protoscheme arătat mai sus. Din astfel de inferenţe deductiv valide ce provin din reconstrucţia argumentelor, compun o singură deducţie. Aceasta conţine: lista de premise sau baza de cunoştinţe: $P_1, \ldots P_n$, a acestui agent argumentator pentru care convin că: $P_1, \ldots P_n = P$; lista de concluzii, anterior deductibile din inferenţe separate, $Q_1, \ldots, Q_m$, acum deductibile din această unică listă de premise; convin că: $Q_1, \ldots, Q_m = Q$. Astfel că are loc trecerea de la situaţia în care un agent argumentator h argumentează prin premisele $P$ concluzia $Q$, *Arg(h, P, Q)*, la situaţia în care din $P$ se deduce $Q$: $P \vdash Q$. Conform celei de a doua idei simple din secţiunea despre componenta modală, adaptată la cele de aici: $L(P \supset Q) \equiv P \vdash Q$. Ţinând cont de prima idee simplă din aceeaşi secţiune scrierea poate fi şi una verticală. Aşadar avem următoarea tranziţie:

| 1 | | 2 | | 3 |
|---|---|---|---|---|
| | → | P | → | |
| Arg(h, P, Q) | | Q | | L(P ⊃ Q) |
| | → | P ⊢ Q | → | |

Astfel am parcurs în plan metateoretic şi rezumativ drumul de la forma argumentativă de exprimare la o metaschemă inferenţională rescrisă ca teoremă modală precum cea arătată în grila imediat anterioară în coloana 1. Mai scurt spus, am parcurs drumul de la componenta argumentativ naturală la cea de logică modală.

Drumul se poate parcurge şi invers de la comoponenta modală la cea argumentativă. Teorema modală se poate rescrie ca metaschemă inferenţională. Iar lanţul de inferenţe care o alcătuiesc se poate descompune în inferenţe separate. Fiecare dintre acestea se poate deconstrui la rândul său în mai multe variante, conform grilei cu metascheme argumentative prezentate în secţiunea despre componenta argumentativă.

### 5. Situaţia vizată în teoria argumentării

Situaţia presupus reală de la care pornesc este că doi agenţi argumentează din premisele diferite, concluzii opuse, folosind seturi de premise diferite. După procedura invocată mai sus, argumentările sunt reconstruite ca inferenţe deductiv valide. Încât consider că ambii argumentatori de fapt deduc valid concluzii opuse.

Replicile din dialog ale fiecăruia din cei doi sunt standardizate sau-şi complete ca inferenţe presupus deductiv valide. Din astfel de inferenţe provenite din reconstrucţia argumentelor compun o singură deducţie.

Pentru h1 aceasta conţine: lista de premise sau baza de cunoştinţe, *T1, ... Tn*, pentru care convin că: *T1, ... Tn = T*; lista de concluzii, anterior deductibile din inferenţe separate, *Q1, ..., Qm*, ulterior deductibile din această unică listă de premise, din care reţin o unică concluzie finală: *Q*. Astfel că pentru h1 are loc trecerea de la situaţia în care acesta argumentează prin premisele *T* concluzia *Q*, *Arg(h1, T, Q)*, la situaţia în care din *T* se deduce *Q: T ⊢ Q*. Conform celei de a doua idei simple din secţiunea despre componenta modală, adaptată la cele de aici: *L(T ⊃ Q) ≡ T ⊢ Q*.

Apoi pentru $h_2$ avem ceva similar: lista de premise sau baza de cunoştinţe, $U_1$, ... $U_\ell$, pentru care convin că: $U_1$, ... $U_\ell = U$; lista de concluzii, anterior deductibile din inferenţe separate, $Q_1$, ..., $Q_k$, ulterior deductibile din această unică listă de premise, din care reţin o unică concluzie finală: *~Q*. Astfel că şi pentru h2 are loc trecerea de la situaţia în care acesta argumentează prin premisele *U* concluzia *~Q*, *Arg(h2, U, ~Q)*, la situaţia în care din *U* se deduce *~Q: U ⊢ ~Q*. Conform celei de a doua idei simple din secţiunea despre componenta modală, adaptată la cele de aici : *L(U ⊃ ~Q) ≡ U ⊢ ~Q*. Aşadar aplicând cele din secţiunea anterioară, avem şi aici, următoarea tranziţie:

| 1 | 2 | 3 |
|---|---|---|
| $Arg(h_1, T, Q)$ | $\rightarrow T \vdash Q$ | $\rightarrow L(T \supset Q)$ |
| $Arg(h_2, U, \sim Q)$ | $\rightarrow U \vdash \sim Q$ | $\rightarrow L(U \supset \sim Q)$ |

Acum, în coloana 2 există două relaţii de deductibilitate deci două implicaţii stricte. Nu reiese ce concluzie se poate deduce de acolo. Astfel că cele două deducţii sunt asimilabile la cele două implicaţii necesare (paşii 1-3). Continui calculul pentru a afla atât ce consecinţe derivă cât şi dacă relaţia este reversibilă,

deci dacă teorema modală asociată este o echivalență sau doar o implicație unilaterală:

1. $T \vdash Q, U \vdash \sim Q$
2. $L(t \supset q)$ & $L(u \supset \sim q)$ — $L(A \supset B) \equiv A \vdash B$, T/t, U/u, 1
3. $L((t \supset q)$ & $(u \supset \sim q))$.... — $L(p$ & $q) \equiv Lp$ & $Lq$, 2
4. $L((\sim t$ v $q)$ & $(\sim u$ v $\sim q))$ — $A \supset B \equiv \sim A$ v $B$, 3
5. $L((\sim u$ v $\sim t$ v $q)$ & $(\sim t$ v $\sim u$ v $\sim q)), A \vdash (A$ v $B)$, 4
6. $L \sim(t$ & $u)$ — Rezoluție în q, 5, De Morgan
7. $L \sim(T$ & $U)$ — T/t, U/u
8. $L((t$ & $u) \supset \sim(t$ & $u))$ — $L((p \supset \sim p)) \equiv L \sim p$, 6
9. $T, U \vdash \sim(T$ & $U)$ — $L(A \supset B) \equiv A \vdash B$, 7
10. $L((t$ & $u) \supset \sim(t$ & $u))$ — 8
11. $L(\sim(t$ & $u)$ v $\sim(t$ & $u))$ — $A \supset B \equiv \sim A$ v $B$, 10
12. $L(\sim t$ v $\sim u$ v $\sim t$ v $\sim u)$ — De Morgan, Asociativ, 11
13. $L(\sim t$ v $\sim u)$ — Idempotența, 12
14. $L(\sim t$ v $\sim u)$ v $(q$ & $\sim q)$ — Introducerea disjuncției, 13
15. $L(\sim t$ v $\sim u$ v $q)$ & $(\sim t$ v $\sim u$ v $\sim q)$, Distribuție, 14

Concluzia, de fapt deducția concluzivă este la pasul 9: *T*, *U* $\vdash \sim(T$ & $U)$. După pasul 9 reiau succesiv pașii anteriori acestuia în ordine inversă pentru a vedea dacă este vorba despre o echivalență. Ei pot fi recuperați până la punctul 15 omologul punctului 5. De aici nu se mai poate trece la un punct 16 care să fie omologul lui 4. Ceea ce înseamnă că teorema așa zis nouă *nu este una de echivalență ci de implicație unilaterală*.

Așadar, din situația argumentativă menționată prin calculul modal la care am asimilat-o am obținut metaschema de inferență de jos-stânga. Procedura s-a bazat pe scurtcircuitarea relației dintre pașii 1 şi 7. Pe de altă parte substituind în echivalența $A \vdash \sim A \equiv L \sim A$, pe *A* cu *T* & *U* se obține metaschema de jos-dreapta, cu cele două variante de sub ea (pașii 6-8):

1. $T \vdash Q$

2. $U \vdash \sim Q$

3. $L \sim(T$ & $U)$

1. $L \sim(T$ & $U)$

2. $T, U \vdash \sim(T$ & $U)$

↓

1. $L \sim(T$ & $U)$

2. $T, U \vdash \sim(T$ & $U)$

↓

2. $T, U \vdash \sim(T$ & $U)$

1. $L \sim(T$ & $U)$

Dacă din două seturi de premise T şi U decurg concluzii opuse conjuncția acestor seturi de premise este necesar falsă (paşii 6, 7)[17].

Din cele două metascheme de mai sus, prin schimb de echivalente, obținem o a treia metaschemă mai jos. În coloanele 1 şi 2 avem metaschemele-premise iar în 3 avem metaschema-concluzie:

| 1 | 2 | 3 |
|---|---|---|
| 1. $T \vdash Q$ | 1. $L \sim(T \& U)$ | 1. $T \vdash Q$ |
| 2. $U \vdash \sim Q$ | 2. $T, U \vdash \sim(T \& U)$ | 2. $U \vdash \sim Q$ |
| 3. $L \sim(T \& U)$ | | 2. $T, U \vdash \sim(T \& U)$ |

Metaschema 3 de imediat mai sus poate fi interpretată astfel: dacă din două seturi de premise T şi U derivă concluzii opuse Q şi non Q atunci din conjuncția acestor seturi derivă negația acestei conjuncții.

Aşadar, prin intermediul ideilor referitoare la cele două componente, cea argumentativă şi cea logic modală arătate anterior, avem o tranziție între trei puncte:

1. o situație argumentativă în care: $h_1$ argumentează prin argumentele T, teza Q (*Arg($h_1$, T, Q)*); $h_2$ argumentează prin argumentele U teza ~Q, (*Arg($h_2$, U, ~Q)*).

2. o metaschemă inferențională 3 cu premisele $T \vdash Q$ şi $U \vdash \sim Q$ din care se concluzionează $T, U \vdash \sim(T \& U)$ şi care captează situația argumentativă arătată la punctul 1;

3. o formulă de logică modală propozițională care redă la rândul său metaschema inferențională prin: $L((p \supset q) \& (r \supset \sim q)) \supset L((p \& r) \supset \sim(p \& r))$.

Şi mai scurt spus, este vorba despre o tranziție de la *situația argumentativă*, prin intermediul metaschemei inferențiale, la formula de *logică modală*. Ceea ce redau prin grila de mai jos:

| | | |
|---|---|---|
| $Arg(h_1, T, Q) \rightarrow$ | 1. $T \vdash Q$ | |
| $Arg(h_2, U, \sim Q) \rightarrow$ | 2. $U \vdash \sim Q$ | $\leftrightarrow L((p \supset q) \& (r \supset \sim q)) \supset L((p \& r) \supset \sim(p \& r))$ |
| | 3. $T, U \vdash \sim(T \& U)$ | |

Acum procedura de construcție a argumentelor ca inferențe prin care trec de la situația argumentativă *Arg(h, P, Q)* la deducția $P \vdash Q$ poate fi aplicată şi invers în cazul deducției concluzive a acestei metascheme: de la $T, U \vdash \sim(T \& U)$ pot trece de la situația argumentativă *Arg(h3, {T, U}, ~(T & U))*. De fapt trecerea este de la

[17] Nu este valabilă şi reciproca, deoarece în trecerea de la pasul 2 la 3 este antrenată schema de consecință logică $A \vdash (A \vee B)$, aceasta nefiind reversibilă.

formula modală rescrisă prin metaschema de inferență ale cărei deducții pot fi deconstruite ca argumente. Din punctul de vedere al situației argumentative rezultă:

$$\begin{array}{l} \text{Arg}(h_1, T, Q) \\ \text{Arg}(h_2, U, \sim Q) \\ \text{Arg}(h_3, \{T, U\}, \sim(T \,\&\, U)) \end{array}$$

Ceea ce avem în penultima grilă mai sus este: o trecere de la situații argumentative la deducții-premise, de la deducții-premise la deducții concluzive şi de la acestea la situații argumentative acestora din urmă. Deşi în penultima grilă figurează un continuum de aici nu urmează că în ultima grilă, stiva de scheme referitoarea la situații argumentative ar semnifica o deducție. Din primele două situații argumentative *Arg($h_1$, T, Q)* şi *Arg($h_2$, U, ~Q)*, nu se deduce cea de a treia: *Arg($h_3$, {T, U}, ~(T & U))*. Adică între situațiile argumentative asociate deducțiilor-premise şi situația argumentativă asociată deducției concluzive nu este prezentă relația de consecință logică.

În grila din secțiunea *Întrebarea*, o presupusă teoremă modală este comparată ca grad de generalitate cu aceasta, deja cunoscută ca aparținând sistemului T: $L((p \supset q) \,\&\, (p \supset \sim q)) \equiv L(p \supset \sim p)$

De la aceasta, prin paşi de acelaşi gen cu cei din secțiunea despre componenta modală şi cea argumentativă, se poate ajunge la metascheme şi de aici la situații argumentative precum cele de mai jos:

$$L((p \supset q) \,\&\, (p \supset \sim q)) \supset L(p \supset \sim p) \leftrightarrow \quad \begin{array}{ll} P \vdash Q & \rightarrow \text{Arg(h, P, Q)} \\ \underline{P \vdash \sim Q} & \rightarrow \text{Arg(h, P, ~Q)} \\ P \vdash \sim P & \rightarrow \text{Arg(h, P, ~P)} \end{array}$$

$$L(p \supset \sim p) \supset L((p \supset q) \,\&\, (p \supset \sim q)) \leftrightarrow \quad \begin{array}{ll} \underline{P \vdash \sim P} & \rightarrow \text{Arg(h, P, ~P)} \\ P \vdash Q & \rightarrow \text{Arg(h, P, Q)} \\ P \vdash \sim Q & \rightarrow \text{Arg(h, P, ~Q)} \end{array}$$

1 2 3 4

Primei metascheme de inferență îi corespunde situația argumentativă conform căreia un agent argumentator susține atât o teză cât şi contradictoria acesteia pe baza aceluiaşi set de premise. De aici nu rezultă că acelaşi agent sau un altul argumentează opusul setului de premise pe baza setului însuşi. Ceea ce metaschema deductivă are ca deducție concluzivă.

Celei de a doua metascheme de inferență îi corespunde invers, situația argumentativă conform căreia un agent argumentează negația unei teze pornind de la teza însăşi. Nici de aici, nu rezultă că se va găsi un agent argumentator care să susțină că din acea formulă decurg concluzii contradictorii. În timp ce metaschema deductivă are două asemenea deducții concluzive.

În aceste ultime două cazuri relația este mai simplă. Din deducții-premisă ca şi din deducția concluzivă derivă situații argumentative. De aici nu rezultă că între cele două tipuri de situații argumentative - cele derivate de la deducțiile-premise şi cele derivate de la deducțiile-concluzive - ar fi prezentă cumva relația de consecință. În genere între situațiile argumentative nu sunt posibile metascheme inferenționale aşa cum sunt posibile între deducțiile asociate acestora.

Aşadar acesta este contextul în care apare problema, la care încerc să răspund.

### 6. Care dinte cele două formule modale se deduce din care?

Abia acum încerc să răspund la întrebarea inițială. Răspunsul ar trebui să susțină una dintre ipoteze din care să decurgă unele consecințe. Întâi reţin un rezultat anterior conform căruia noua teoremă şi metaschema asociată ei este una de implicație, respectiv de consecință unilaterală, nu bilaterală, adică nu de echivalență. Acum, deduc întâi din formula din stânga (1) pe cea din dreapta (2).

| 1 | 2 |
|---|---|
| $L((p \supset q) \,\&\, (r \supset \sim q)) \supset L((p \,\&\, r) \supset \sim(p \,\&\, r))$ | $L((p \supset q) \,\&\, (p \supset \sim q)) \equiv L(p \supset \sim p)$ |

*O primă variantă* prescurtează drumul. La pasul 2 de mai jos se substituie r/p. Transpus în termenii situației argumentative ar însemna ca setul de premise al celui de al doilea agent argumentator, $h_2$ să fie înlocuit cu setul de premise al primului argumentator. Or în situația argumentativă la care mă refer, lucrurile nu se întâmplă de loc aşa. Apoi majusculele folosite pentru seturile de premise sunt nu atât metavariabile, cât metaconstante. Dacă metaconstantele sunt o specie de constante atunci ca şi acestea din urmă, nu sunt substituibile. Deşi preferabilă prin scurtime, varianta aceasta nu este preferabilă prin inadecvarea la situația argumentativă reală. Simplificarea menționată ar fi aceasta:

| | |
|---|---|
| 1. $L((p \supset q) \,\&\, (r \supset \sim q)) \supset L((p \,\&\, r) \supset \sim(p \,\&\, r))$ | |
| 2. $L((p \supset q) \,\&\, (p \supset \sim q)) \supset L((p \,\&\, p) \supset \sim(p \,\&\, p))$ | r/p |
| 3. $L((p \supset q) \,\&\, (p \supset \sim q)) \supset L(p \supset \sim p)$ | Idemp, 2 |

O a doua variantă, deşi mai lungă, este mai adecvată situației argumentative:

| | |
|---|---|
| 1. $L((t \supset q) \,\&\, (u \supset \sim q)) \supset L((t \,\&\, u) \supset \sim(t \,\&\, u))$ | |
| 2. $L((\sim t \vee q) \,\&\, (\sim u \vee \sim q)) \supset L((t \,\&\, u) \supset \sim(t \,\&\, u))$, | $A \supset B \equiv \sim A \vee B$, 1 |
| 3. $L((\sim t \vee \sim u \vee q) \,\&\, (\sim t \vee \sim u \vee \sim q)) \supset L((t \,\&\, u) \supset \sim(t \,\&\, u))$, | $A \supset (A \vee B)$, 2 |
| 4. $L((t \,\&\, u) \supset q) \,\&\, ((t \,\&\, u) \supset \sim q)) \supset L((t \,\&\, u) \supset \sim(t \,\&\, u))$, | Asoc, $A \supset B \equiv \sim A \vee B$, 3 |
| 5. $L((p \,\&\, p) \supset q) \,\&\, ((p \,\&\, p) \supset \sim q)) \supset L((p \,\&\, p) \supset \sim(p \,\&\, p))$, | t/p, u/p, 4 |
| 6. $L((p \supset q) \,\&\, (p \supset \sim q)) \supset L(p \supset \sim p)$, | Idp, 5 |

Paşii 2-4 arată că dacă dintr-un set de premise se deduce o concluzie atunci şi dintr-o versiune extinsă a aceluiaşi set de premise este deductibilă aceeaşi

concluzie. Extinderea bazelor noastre de cunoştinţe conservă consecinţele deductibile din vechile cunoştinţe.

Prin intermediul paşilor 5-6 am figurat situaţia că două seturi de premise din care se deduce o concluzie sunt unificabile sau se poate considera că ar compune un al treilea set de premise. Aceşti paşi sunt cei care lungesc demersul.

Chiar şi aşa, nu am obţinut teorema de echivalenţă ci o implicaţie care este doar o parte a echivalenţei iniţiale. La punctul 1 nu am decât o teoremă de implicaţie, deci era firesc ca rezultatul de la 6 să fie tot o teoremă de implicaţie. Nu poate fi dedusă şi reciproca teoremei de la punctul 1. Ca atare nu se poate deduce nici reciproca formulei de la 6. De aceea, din teorema de la punctul 1 al actualului calcul, nu se poate deduce echivalenţa anunţată iniţial.

Pe de altă parte ţinta este de a verifica dacă vreuna dintre formulele anunţate iniţial este mai generală decât cealaltă şi care anume. Fie şi în limitele a ceea am obţinut, rămâne de verificat dacă e posibilă şi deducţia inversă: de la 6 spre 1.

*Deducerea* inversă, *din formula din dreapta, a celei din stânga*, revine la parcurgerea *ascendentă* a calculului în şase paşi anterior. Ceea ce nu este posibil, întâi de la pasul 5 la 4 şi apoi de la pasul 3 la 2. Astfel trecerea ascendentă reluată mai jos ar fi posibilă printr-o substituţie greşită: o apariţe a lui *p* ar trebui substituită cu *t* şi altă apariţie a aceluiaşi substitită cu *u*. Ceea ce ar încălca ideea de substituţie uniformă.

4. L((t & u) ⊃ q) & ((t & u) ⊃ ~q)) ⊃ L((t & u) ⊃ ~(t & u)), Asoc, A ⊃ B ≡ ~A v B, 3
5. L((p & p) ⊃ q) & ((p & p) ⊃ ~q)) ⊃ L((p & p) ⊃ ~(p & p)), t/p, u/p, 4

Apoi tranziţia de la 3 la 2 ar necesita eliminarea lui *t* dintr-o parte şi a lui *u* din altă parte, pentru care nu avem o procedură.

2. L((~t v q) & (~u v ~q)) ⊃ L((t & u) ⊃ ~(t & u)),
3. L((~t v ~u v q) & (~t v ~u v ~q)) ⊃ L((t & u) ⊃ ~(t & u)),

Într-o perspectivă mai amplă paşii 2 şi 3 fac legătura pasului 1 cu este pasul 4. Scurtcircuitând relaţia dintre 1 şi 4 avem:

1. L((t ⊃ q) & (u ⊃ ~q)) ⊃ L((t & u) ⊃ ~(t & u))
4. L((t & u) ⊃ q) & ((t & u) ⊃ ~q)) ⊃ L((t & u) ⊃ ~(t & u)), Asoc, A ⊃ B ≡ ~A v B, 3

Inferenţional vorbind, 4 arată că din două seturi de premise *t* şi *u* derivă atât *q* cât şi *non q*. Iar 1 exprimă ideea că doar din *t* derivă *q* şi doar din *u* derivă *non q*. Ori nu rezultă că dacă dintr-un set de premise, aici *t & u* derivă o concluzie, fie *q*, (4) aceeaşi derivă şi dintr-un set de premise mai sărac, de exemplu *t* (1). Acelaşi comentariu se poate face şi pentru *~q*.

Dacă însă această deducţie ar fi reuşit atunci cele două formule respectiv metascheme ar fi avut grade egale de generalitate. În realitate s-au găsit două locuri în care deductibilitatea inversă nu este posibilă. Deductibilitatea de la partea implicativă a teoremei modale consacrate (din dreapta grilei iniţiale): *L((p ⊃ q) &*

*(p ⊃ ~q)) ⊃ L(p ⊃ ~p),* la formula modală din stânga (aceleiaşi grile iniţiale) *L((t & u) ⊃ q) & ((t & u) ⊃ ~q)) ⊃ L((t & u) ⊃ ~(t & u))* şi între metaschemele omoloage ale acestora nu este posibilă.

Astfel, formula din stânga este mai generală decât componenta implicativă a celei din dreapta. Ceea ce exclude ambele ipoteze iniţiale.

### 7. Concluzii

Cu referire la fundalul iniţial anunţat, exceptând filosofia analitcă la care nu m-am referit aici, cred că demersul acesta este consonant doar cu Ch Perelman dar nu şi cu Stephen E. Toulmin, nici cu Alec Fisher.

Ch. Perelman remarca despărţirea dintre logică şi argumentare, ca stare de fapt chemând la depăşirea acestei situaţii, ceea ce se poate. Am concluzionat deja din afirmaţiile lui Perelman că logica şi argumentarea erau separate, cel puţin la acea dată (1958).

În secţiunea privitoare la componenta argumentativă propun ideea că atât argumentatorului cât şi receptorului le este constitutivă aceeiaşi multitudine de scheme de inferenţă, fiecare dintre ele fiind deconstruibilă sub forma mai multor argumente. Invers, fiecare argument poate fi reconstruit ipotetic în mai multe variante de inferenţe. Putem spera că una dintre reconstrucţii coincide cu patternul inferenţional activat în gândirea argumentatorului. Din aceste motive pe de o parte, nu este corect să ne aşteptăm ca argumentelor naturale expuse ca atare, să li se aplice metode precum diagrame Venn sau tabele sau tablouri (Fisher). Acestea însă, pot fi aplicate argumentelor reconstruite: standardizate şi completate şi apoi simbolizate în vreun limbaj logic. Încât lgica nu trebuie şi mai mult desparţită de teoria argumentării decât este deja.

Adaug doar două remarci referitoare la Toulmin. Prima este privitoare la emitent. Cum emitentul argumentează pe baza unui unic asemenea pattern, atunci receptorul are de reconstruit o singură asemenea structură. În funcţie de circumstanţe receptorul se va confrunta cu lipsa când a unora când a altora dintre elementele acestui unic pattern. Toulmin descoperă astfel o unică structură argumentativo-inferenţională în funcţie de care argumentele (doar) incomplete pot fi completate. El propune astfel reorientarea argumentării spre ceva diferit de logică[18]. În ceea ce priveşte punctul de vedere privind argumentarea propus aici, completarea părtilor lipsă ale unui argument este, ce e drept, partea cea mai dificilă, fie şi măcar prin caracterul său noneuristic.

A doua remarcă priveşte problema convingerii, care, în fond, este scopul oricărei argumentări, prin definiţie. Iar dacă dacă după expunerea argumentelor menite să convingă de teza Q, o prefixez pe aceasta cu un operator de excepţie:

[18] Stoianovici, Drăgan, *Argumentarea şi gândirea critică*, Editura Universităţii Bucureşti, 2005, p 17.

"exceptând cazul în care", "dacă un cumva", efectul se întoarce chiar împotriva scopului de a convinge.

Din modul în care au fost verificate ipotezele inițiale, nu neapărat din confirmarea uneia dintre ele, urmează unele consecințe privind raportul dintre situațiile argumentative, teoremele de logică modală şi metaschemele asociate lor.

Revin asupra următoarei idei. Două situații argumentative *Arg(h1, T, Q)* şi *Arg(h2, U, ~Q)* se pot construi ca deducții: $T \vdash Q$, respectiv $U \vdash \sim Q$. Din aceste deducții derivă deducția concluzivă *T*, $U \vdash \sim(T \& U)$. Aceasta poate fi deconstruită ca situația argumentativă *Arg(h3, {{U, T }, ~{ U & T })*. Din acestea nu urmează că situațiile argumentative *Arg(h1, T, Q) şi Arg(h2, U, ~Q)* au ca *urmare Arg(h3, {{U, T }, ~{U & T })*. Cu alte cuvinte nu rezultă că acestei deducții concluzive îi corespunde în mod real o conduită a vreunui agent argumentator. Se poate foarte bine întâmpla ca primele două situații argumentative să aibă loc şi cea de a treia să lipsească. Altfel spus, situația deductivă dintre deducțiile-premise şi deducția – concluzivă nu se transmite asupra situaților argumentative. Situația creată nu este, deci nu trebuie interpretată ca un fel de tranzitivitate care s-ar închide pe de o parte între situațiile argumentative $Arg(h_1, T, Q)$ şi $Arg(h_2, U, \sim Q)$, prin intermediul metaschemei de inferență, şi pe de altă parte, deconstrucția acestei concluzii care este $Arg(h_3, \{\{U, T\}, \sim\{U \& T\})$.

Dincolo de aceasta, situațiile argumentative sunt o sursă de teoreme modale. Ceea ce în termenii de aici, ai secțiunii privitoare la componenta argumentativă, înseamnă că argumentele se pot reconstrui în ultimă instanță ca metascheme de inferență. Iar conform secțiunii privind componenta modală, metaschemele pot fi rescrise ca teoreme modale.

Apoi, teoremele modale sunt o sursă de posibile situații argumentative. Acestea sunt conținute ca nişte cazuri particulare în interpretările teoremelor. Ceea ce în termenii de aici, din secțiunea privitoare la componenta modală, înseamnă că teoremele modale pot fi rescrise ca metascheme de inferență. La rândul lor, metaschemele pot fi deconstruite ca argumente, conform ideilor din secțiunea despre componenta argumentativă. Şi aceasta se întâmplă chiar dacă, cel puțin unele teoreme, modale nu provin dintr-o anumită situație argumentativă în mod explicit cum ar fi cazul celei din dreapta grilei inițiale de aici.

Ceea ce nu are cum să reiasă prea bine de aici[19] este faptul, altminteri cunoscut, că *Teoria argumentării* şi *Logica* au genuri de probleme şi discursuri diferite.[20]. Încât cele două nu sunt reductibile reciproc. Pe acest fond se impun aceste *precizări*.

*Prima precizare* este distincția între *a reduce* şi *a conecta* cele două domenii. Este posibilă conectarea acestora, pe care sper că am ilustrat-o.

[19] nu am fost interesat de analizarea unor exemple concrete de argumente.
[20] Discurs simbolic în cazul logicii şi discurs natural în cazul argumentării.

*A doua precizare* amănunţeşte această posibilitate. Disting între două moduri de a decide posibilitatea/imposibilitatea de a conecta cele două domenii: decizia *anterioară* respectiv decizia *ulterioară* oricărei încercări. Imaginez că între cele două domenii sunt posibile o multitudine de fire de legătură prin care încerc să le conectez. Pentru oricare asemenea fir ar trebui să decid dacă el poate conecta sau nu cele două domenii. Există atât conexiuni posibile cât şi altele, imposibile între argumentare şi logică. Nu se poate trata în mod global şi apriori această unificare şi este cam greu de trasat graniţa între conexiunile realizabile şi cele irealizabile. O astfel de conexiune am arătat că se poate stabili între două componente ale celor două domenii:

a) o componentă din *domeniul argumentării* şi anume argumentarea de concluzii opuse din seturi diferite de argumente – premise;

b) a doua componentă din *domeniul logicii modale*, fiind vorba despre teorema: $L((p \supset q) \,\&\, (p \supset \sim q)) \equiv L \sim p$ din sistemul de logică modală normală T.

Astfel încât, conexiunea argumentării nu este doar cu logica în general dar cu logica modală în special.

Lista iniţială de ipoteze a fost excedată de situaţia reală care s-a ivit. Fără a infirma vreuna dintre ipoteze, se poate spune că este confirmată o a treia, neinclusă în lista iniţială de ipoteze. Formula din stânga este mai generală decât o parte sau o variantă a celei din dreapta. Ceea ce apropie de ipoteza 1.

**Bibliografie**

1. Stoianovici, Drăgan, *Argumentarea şi gândirea critică*, Editura Universităţii Bucureşti, 2005
2. Toulmin, Stephen, *The uses of argument*, Cambridge University Press, 2003
3. Fisher, Alec, *The Logic of real Arguments,* Cambridge University Press, second editon, 2004
4. Iliescu, Gabriel, *Schemele de inferenţă şi gândirea naturală*, Analele Universităţii *Spiru Haret*, Seria Studii de Filosofie, Nr. 3, Bucureşti, 2001
5. Clarence Irving Lewis, *Implicaţie şi deductibiltiate*, în Logică şi Filosofie, Editura Politică, Bucureşti, 1966
6. Popa, Cornel, *Logică şi metalogică*, vol II, Editura Fundaţiei România de Mâine, Bucureşti, 2002
7. Hughes, G, E şi Cresswell, M, J, *An introduction to modal logic*, Spottiswoode, Ballantyne and Co Ltd, 1968

# GÂNDIREA MATEMATICĂ – UN MODEL DE REPREZENTARE, PROIECTARE ŞI CREATIVITATE

AUREL PERA

**Mathematical thinking – a model of representing, projecting and creativity.** The following study is a theoretical approach to the relationship between thinking, design and creativity, built on the idea that the forming of cognitive structures in order to enable effective regulation of business thinking is a goal of the contemporary education. Achieving this goal means to stimulate research and creativity heuristics.

Analyzed in terms of creative potential of some neurophysiological substrate structure, full activation requires the three spheres of psychism: cognitive, intuitive and emotional.

The reached conclusion is that the divergent thinking closely associated with the representation and projection is the main means of creative achievement. Convergence induces the idea of conformity, while divergence induces the idea of originality. Creativity is a procedural measure that can not be considered outside the integrative structure of creative personality.

**Key words:** mathematical thinking, design, creativity, convergence and divergence.

## 1. Problematica cercetării euristice

Un desiderat al educației contemporane îl reprezintă dirijarea activității elevilor astfel încât, în procesul de învățământ, să formăm la elevi acele structuri cognitive care îi permit să-şi regleze din ce în ce mai eficient propria sa activitate de gândire: să găsească informația necesară, să o transforme, să elaboreze pe baza ei planuri şi rezolvări, chiar în condiții nestereotipe.

Analiza psihologică a structurilor euristice a demonstrat că există posibilitatea de a distinge un «nou nivel al cercetării» - *nivelul proceselor informaționale* care cuprind cel puțin trei verigi:

- obținerea unei anumite informații în ceea ce priveşte situația problematică;
- transformarea informației într-un plan inițial de rezolvare pe baza căruia se va acționa; pentru satisfacerea acestuia există anumite mijloace de prelucrare a informației, mijloace stereotipe, standardizate (sub formă de algoritmi) şi mijloace neşablonizate, originale sau necunoscute subiectului;
- rezolvarea, construită prin prelucrarea informației inițiale, trebuie reținută sub formă de plan sau de program, pe baza căruia se va desfăşura succesiunea acțiunilor. Rezolvarea mai poate fi prezentată şi ca model ce reflectă ipoteza

cercetătorului asupra proceselor informaționale care stau la baza activității creierului, aşa cum aveau să demonstreze E. Feigenbaum şi G. Feldman (2007).

În euristică, activitatea de gândire este din nou reconstruită sub forma modelelor operaționale. Dacă L.N. Landau (1979) a ajuns la concluzia că problema algoritmizării are o importanță deosebită pentru învățare, în condiții de nestereotipie oferă o problemă specifică: necesitatea descoperirii modului concret de rezolvare, de a construi sistemul necesar de operații sub forma unui plan de rezolvare. Aceste metode sunt numite euristice, adică metamijloace sau metaplanurile, în terminologia lui Miller (1996), Galantar şi Pribam (1965). Indiferent de unghiul de abordare, aceste mijloace reprezintă obiectul propriu-zis al euristicii.

Din punct de vedere funcțional, euristica prezintă două funcții:

- una de orientare, metodele şi procedeele euristice sunt momente preliminare în procesul rezolvării de probleme; scopul euristicii, spunea Polya constă în a studia metodele şi regulile descopeririii şi ale invenției. Raționamentul euristic are doar scopul de a descoperi soluția problemei şi nu este bine să-l confundăm cu demonstrația riguroasă;

- a doua funcție este cea reductivă şi se referă la reducerea diverselor căi posibile în «labirintul» căutării. Cu alte cuvinte, elemental principal îl reprezintă căutarea metodelor optime de conducere a proceselor rezolvării unor probleme nestereotipice complexe.

În elaborarea metodelor euristice ca problemă pedagogică, meritul îi revine lui D.Polya (1998) care a urmărit două obiective:

- înțelegerea mijloacelor prin care poate fi găsită o soluție matematică viabilă;

- demonstrarea acelei laturi a matematicii în care ea ni se înfățişează nu ca sistem deductiv deja construit, ci ca ceva care se creează şi se construieşte.

El formulează o serie de reguli generale care stau la baza căutării metodelor de rezolvare a unei probleme şi de care, în concepția sa, profesorul trebuie să țină seama atunci când îl îndrumă pe elev spre descoperire independentă:

- înțelegerea problemei;
- întocmirea unei schițe;
- introducerea semnelor convenționale corespunzătoare;
- studierea atentă a cerințelor şi condițiilor problemei;
- fragmentarea condițiilor în părți;
- întocmirea planului de rezolvare.

El descrie structura diferitelor procedee euristice concrete dând şi câteva exemple. Reproducem una dintre metode numită de el *particularizarea problemei,* prin care înțelege trecerea de la considerarea unui şir de elemente dat, la studiul unui şir mai restrâns sau chiar a unui singur element din şirul respectiv.

De exemplu, într-un triunghi, fie $r$ - raza cercului înscris, $R$ – raza cercului circumscris şi $H$ – înălțimea cea mai mare. Să configurăm sau să informăm că:

$$r + R \leq H$$

Dacă nu putem demonstra teorema în forma ei generală, ne vom limita la un caz particular, de exemplu, la triunghiul echilateral, uzând de procedeul euristic al particularizării.

Pentru triunghiul echilateral,

$$r = \frac{H}{3} \text{ şi } R = \frac{2}{3} . H$$

În acest caz, afirmaţia este corectă.

Dacă avem în vedere triunghiul isoscel va trebui să ţinem seama de mărimea unghiului său la vârf care poate varia de la 0º până la 180º. Dacă la vârf unghiul este egal cu 0º, baza triunghiului isoscel dispare.

Astfel:

$$r = 0 \text{ şi } R = \frac{1}{2}. H$$

Deci, afirmaţia se confirmă. Dacă la vârf unghiul , r =0; R = ∞ şi H = 0 are 180º. Demonstraţia este infirmată, fapt ce dovedeşte că teorema nu este corectă.

Aceste procedee euristice nu sunt valabile numai pentru matematică ci şi pentru alte discipline.

Cu toate acestea, demonstraţiile lui Polya nu mai sunt satisfăcătoare. I. N. Kuliutkin (1974, p.13) îi reproşează că «nu au o fundamentare experimentală suficient de riguroasă» şi nu constituie mijloace eficiente de divizare a activităţii de gândire. În acest sens, autorul de mai sus a descris mecanismele de reglaj de tipul confruntării ipotezelor cu rezultatul operaţiilor; coordonarea diverselor operaţii în structuri complexe, *reglarea afectorie* a proceselor gândirii, modul în care sunt organizate şi controlate procesele elaborării şi adaptării soluţiilor. Încearcă, de asemenea, să construiască un model operaţional al căutării euristice, care să servească drept bază de lucru în elaborarea programelor concrete de reglare a activităţii de gândire şi în clasificarea metodelor şi procedeelor euristice folosite în învăţare. În concluzie, examinează modul în care diferitele metode euristice se pot realiza în programele de învăţare.

## 2. Insight şi creativitate

Literatura de specialitate stipulează că în funcţie de conţinutul problemelor, procedeele de simplificare a sistemelor analizate se realizează pe două direcţii:

- prin separarea interacţiunilor concomitente şi a le face să fie *divergente*;
- prin convergenţa prealabilă a unui şir de situaţii.

Procedeele euristice de tipul I (*divergente*) sunt legate, de obicei, de *particularizarea problemei,* adică de stabilirea unei anumite dependenţe generale, într-o serie de cazuri şi exemple particulare. În acest context, un interes deosebit îl reprezintă cazurile extreme, deoarece dependenţele căutate se manifestă sub

*aspectul lor critic.* Specificul operaţiilor de bază care formează structura procedeelor euristice se determină aşadar prin conţinutul situaţiilor problematice.

În psihologia experimentală există numeroase teste a căror rezolvare presupune renunţarea la limitele impuse de formularea problemei. Analizând acest tip de teste, Guilford (1967) ajunge la următoarea concluzie: dacă subiectul îşi impune el însuşi nişte limite, încercările de a rezolva problema rămân fără rezultat. Se ştie că descoperirile ştiinţifice se fac adesea în momentul în care savantul depăşeşte cadrul limitelor obişnuite, fapt ce se manifestă pregnant în cazul folosirii analogiilor, după cum demonstrase şi Şt. Odobleja (1982) .

Pe baza analogiei de concordanţă, Rutherford a transferat relaţiile care există între componentele sistemului solar la cele ale atomului, fapt care a dus la crearea modelului planetar al atomului. Prin aceleaşi procedee a fost transferată cea de-a doua lege a termodinamicii într-un domeniu în care s-ar părea că-i este complet străin, anume *teoria informaţiei.*

Este cunoscută şi analogia lui Euler dintre relaţiile existente în silogism şi relaţiile intuitive ale cercurilor. Deci, între două clase de obiecte A şi B există o relaţie în care fiecare A este B, această relaţie se poate imagina astfel: cercul A se află în întregime în cercul B. Dimpotrivă, dacă nici un A nu este B, cercul A se situează complet în afara cercului B. Dacă o parte din A este B, cele două cercuri se intersectează. Analogia intuitivă ne ajută să surprindem imediat relaţiile dintre noţiuni, ceea ce este extrem de important în activitatea didactică.

Unul dintre principiile fundamentale ale creaţiei şi inovaţiei se referă la punerea în relaţie (Gilovich, T., Griffin, D., 2002).

Mari personalităţi ştiinţifice care s-au ocupat de creativitate, arată că aceasta constă în «combinarea de concepte» (Leclerc*),* aptitudinea de rearanjare şi relaţionare a elementelor câmpului conştiinţei într-un mod original (A. Moles), «asocierea unor concepte relaţionate îndepărtat» (Mednick), «relaţionarea unor concepte, idei care aparţin unor planuri diferite ale cunoaşterii sau bisociaţia» (Koestler). După Einstein, caracteristica esenţială a gândirii creatoare este «jocul combinatoric». Gutemberg a inventat tehnica tipografului prin combinarea a două elemente nerelaţionale anterior. Astfel, el a combinat tehnica presei de struguri cu tehnica gravării în lemn (M.Roco, 2001, p.31-32).

Unii autori au încercat să elaboreze metode pentru stimularea creativităţii bazate pe acest principiu al combinării şi necombinării: metoda morfologică (Zwicky), introducerea matematicii şi informaţiei în modelarea proceselor euristice (G. Kaufmann, 1979).

Până la C. Bernard, gândirea raţională s-a aflat la baza creaţiei. După Descartes, descoperirea este o problemă care ţine exclusiv de raţiune. Pascal aprecia că imaginaţia, considerată stăpâna erorii şi falsităţii, nu face decât să întârzie sau să compromită procesul de creaţie. Claude Bernard a sesizat că sentimentul are întotdeauna iniţiativă, în cazul invenţiei, el este acela care generează intuiţia, atât de importantă pentru creaţie. Freud (1992), Jung (1998),

Adler (1995) au meritul de a releva rolul fenomenelor «iraţionale» (cele care nu sunt raţionale, care nu depind de gândirea logică) în creaţie. Bergson a subliniat rolul intuiţiei în creaţie, după cum H.Poincaré a evidenţiat aportul esenţial al inconştientului în creaţie. Reflecţiile asupra importanţei inconştientului şi intuiţiei au fost preluate de Lewin, Rogers şi Muchielli şi extinse la tehnicile de grup pentru optimizarea şi eficientizarea relaţiilor în interiorul grupului.

R.Sternberg şi J.Davidson (1999) coordonează o lucrare amplă consacrată *insight*-ului şi importanţei acestuia pentru creaţie. În cadrul acestei cărţi, R. Finke (1995) deosebeşte două forme de *insight*: unul *convergent* (descoperirea unei structuri creative sau soluţii care dă sens unor fapte aparent nelegate) şi altul *divergent* (căutarea de noi implicaţii ale unei structuri prin explorarea unor posibilităţi noi).

Termenul *insight* înseamnă «vedere în interior» (*seeing inside*), semnificaţie care îl apropie de un alt termen controversat, *intuiţie* (R. Grallo, 2007). Pentru moment vom preciza că la nivelul *insight*-ului se intersectează cele trei planuri ale desfăşurării activităţii psihice: *conştient, inconştient, subconştient,* ceea ce îngreunează mult analiza acestui fenomen psihic chiar şi din perspectiva psihologiei cognitive contemporane. *Insinght*-ul este implicat în creativitate, având forme mai mult sau mai puţin inovatoare: *insight* ca rezolvare de probleme descoperite şi *insight* ca rezolvare de probleme prezentate, în prima situaţie fiind vorba de crearea unui nou câmp sau domeniu de activitate (M. Csikszentmihalyi, 1999 şi K.Sawyer,1995); *insight* înţeles ca structură preinventivă, moment de construire a reprezentărilor mentale necesare pentru rezolvarea unor probleme şi *insight* conceput ca structură explorativă legată de căutarea şi apariţia ideilor noi (R. Finke,1996).

*Insight*-ul este în strânsă legătură cu analogiile şi metaforele (D.K. Simonton, 1990), perspectivă care îl pune într-o relaţie apropiată cu motivaţia.

După C. Rogers (1991), principalul motiv al creativităţii îl constituie tendinţa omului de a se actualiza pe sine, de a deveni ceea ce este potenţial. Credinţa lui C. Rogers, psihoterapeut şi creativist de renume, este că fiecare individ are această tendinţă de auto-actualizare a sinelui, care aşteaptă condiţii optime pentru a fi eliberată şi exprimată. Această tendinţă este motivaţia primă a creativităţii, tendinţă organismului de a forma noi relaţii cu mediul, în strădania acestuia de a fi mai plenar «sinele» însuşi.

Rollo May (1980) consideră creativitatea ca fiind manifestarea fundamentală a omului care îşi împlineşte fiinţa în lume. Primul lucru care se poate observa într-un act creator este faptul că el este o întâlnire. Astfel, artiştii întâlnesc peisajul pe care şi-l propun să-l picteze, îl privesc, îl observă din unghiuri diferite, sunt total absorbiţi în el. În cazul pictorilor abstracţi întâlnirea poate fi cu o idee, cu o viziune interioară, care poate fi însoţită de culorile strălucitoare de pe paletă sau albeaţa dură a pânzei. Pictura, pânza şi celelalte materiale devin atunci partea secundară a întâlnirii creative, reprezentând doar limbajul ei. Acelaşi lucru se întâmplă şi în

cazul oamenilor de ştiinţă, însă diferă numai aspectele materiale ale întâlnirii. Întâlnirea creatoare poate să implice efort voluntar, aşa – zisa «putere a voinţei», însă definitoriu pentru ea este gradul de absorbţie, gradul de intensitate sau de implicare a persoanei în activitatea creatoare (Glymour, G., 2001, p. 63). Aceeaşi idee este împărtăşită şi de E. Goetz, P. Alexander, M. Ash (1992).

R. May diferenţiază creativitatea reală sau autentică de pseudo-creativitatea sau creativitatea escapistă (*escapist creativity*). În primul tip de creativitate, persoana îşi găseşte recompensa în realizarea şi finalizarea unei anumite activităţi creatoare (de exemplu, scrierea unui roman pentru situaţia unui scriitor). Deci, este vorba de o puternică şi autentică *motivaţie intrinsecă*. Crearea unei opere literare din dorinţa de a impresiona pe alţii (părinţi, rude, prieteni etc.), din interes pentru recompense materiale sau premii, din dorinţa de a semăna cu cineva, cu un model anume, nu reprezintă motive ale unei creativităţi autentice, în asemenea împrejurări nu se poate realiza o «întâlnire reală» **.**

Psihanalist celebru cu înclinaţii autentice pentru pictură, el preia definiţia creativităţii din dicţionarul Webster, fiind de acord că aceasta constituie un «proces al facerii», *al aducerii la fiinţă*. Astfel, el se opune cu înverşunare viziunii psihanalitice a creaţiei, arătând că *procesul creativ trebuie explorat nu ca un produs al bolii, ci reprezentând gradul cel mai înalt al sănătăţii afective, ca expresie a oamenilor normali în actul propriei actualizări.*

Demersul freudian în analiza operei de artă urmează acelaşi traseu, în linii generale, cu cel privind visul, vorbindu-se în acest sens de un conţinut latent al operei de artă, conţinut care însumează o serie de dorinţe refulate învestite de artist în mesajul operei sale.

Psihanaliştii au meritul de a fi analizat dinamica procesului creativ, interacţiunea conştient – inconştient în creaţie.

Relativ la rolul inteligenţei emoţionale în actul de creaţie facem următoarele precizări.

În primul rând, Steve Hein (1996) încearcă o prezentare a inteligenţei emoţionale pe baza consultării celor mai recente lucrări. În opinia sa, există mulţi oameni care oferă propriile lor definiţii inteligenţei emoţionale. Peter Salovey şi John Mayer au publicat prima definiţie precisă a inteligenţei emoţionale în 1990, 2001. Tot atunci, Mayer şi Salovey împreună cu M. Di Paolo (2001) au publicat primul test de aptitudini pentru inteligenţa emoţională. De atunci, Mayer şi Salovey s-au plasat în fruntea abordării ştiinţifice a acestei probleme, numele lor fiind adesea asociat cu acest concept.

În cartea sa, Daniel Goleman (2005), şi-a formulat definiţia inteligenţei emoţionale pe baza lucrării lui Mayer şi a lui Salovey din 1990. Totuşi, Goleman a adăugat multe lucruri la ceea ce el a prezentat ca fiind inteligenţa emoţională. În mod evident, el a făcut aceasta singur, fără sprijinul sau acordul comunităţii academice. Astfel, el a adăugat câteva variabile care ar putea fi mai bine numite «trăsături de personalitate sau de caracter» decât componente ale inteligenţei

emoționale. De exemplu, a prezentat optimismul, perseverența şi capacitatea de a amâna satisfacțiile ca aspecte majore ale inteligenței emoționale. A inclus, de asemenea, una dintre temele sale favorite de cercetare, ceea ce el numeşte «curgere» (*flow*). Acesta este un subiect despre care scrisese pe când studiase meditația, religiile orientale şi stările transformate ale conştiinței. Cartea lui Goleman despre inteligența emoțională a reuşit să devină foarte populară, mulți acceptând definiția extinsă a inteligenței emoționale elaborată de acesta.

În prezent, există un dezacord dacă inteligența emoțională e mai mult un potențial înnăscut ori dacă ea reprezintă un set de abilități, competențe sau îndemânări învățate. D. Goleman susține că «spre deosebire de gradul de inteligență, care rămâne acelaşi de-a lungul vieții sau de personalitatea care nu se modifică, competențele bazate pe inteligența emoțională sunt abilități învățate».

S. Hein, analizând afirmația acestuia consemnată mai înainte, apreciază că el omite în primul rând existența unor diferențe în potențialul genetic înnăscut pentru inteligența emoțională. Pe de altă parte, afirmația lui potrivit căreia personalitatea nu se modifică de-a lungul vieții, se află în contradicție cu viziunea acestuia despre inteligența emoțională, în structura căreia include aspecte ale personalității cum ar fi optimismul şi perseverența. Cu alte cuvinte, în opinia lui Goleman orice om îşi poate ridica gradul de inteligență emoțională prin educație şi exerciții, dar unele componente ale inteligenței emoționale sunt tratate ca însuşiri de personalitate şi deci nu s-ar putea modifica pe parcursul vieții individului.

Salovey, P. şi Sluyter, D.(1997) au arătat că inteligența emoțională este definită în funcție de abilitățile pe care le implică. Astfel, într-una dintre primele definiții considera inteligența emoțională ca fiind «capacitatea de a controla propriile sentimente şi sentimentele celorlalți, capacitatea de a face diferența între ele, precum şi folosirea acestor informații pentru ghidarea propriului mod de gândire şi a propriilor acțiuni».

În prezent această definiție, ca şi altele se par vagi, incomplete chiar sărăcăcioase, în sensul că ele se referă doar la emoția observabilă şi la modalitățile de a o regla, omițându-se sentimentele. Sentimentele ca forme superioare, complexe, relativ stabile ale afectivității şi cu un grad înalt de conştientizare favorizează interacțiunile optime ale emoționalității cu raționalitatea. De asemenea, inteligența emoțională înseamnă şi abilitatea de a înțelege emoțiile, presupunând cunoaşterea emoțiilor şi reglarea lor astfel încât ele să poată contribui la dezvoltarea intelectuală şi emoțională (Heirdsfield, A., M., Cooper, T., J., 2004).

### 3. Perspectiva potențialității creative, procesuale şi personaliste

1. Cercetările care au încercat să conceptualizeze noțiunea de potențial creativ şi să descrie caracteristicile de personalitate determinante sau determinate de prezența acestuia, sunt relativ puține.

Dintre psihologii care s-au ocupat de studiul *potențialului creativ considerând ca indicator o anumită structurare a substratului neurofiziologic,* îi amintim pe: Bono (1970), Ornstein (1975), Galin & Ellis (1975), Hermann (1982), Taggart & Torrance (1992), Kandel, E.R., Squire, L.R. (2000). Metoda utilizată cel mai frecvent, pentru determinarea prezenței potențialului, a fost metoda măsurătorilor electroencefalografice. E.P. Torrance, preocupat de definirea creativității ca o procesualitate, consideră că procesul creativ presupune o activare cerebrală totală, care include trei sfere ale psihismului: *cognitivă, intuitivă şi afectivă,* cu corelatele lor fiziologice la nivel cerebral.

Cercetările ulterioare au precizat existența a două tipuri de comportamente cognitive asociate cu funcționarea predominantă a uneia dintre cele două emisfere cerebrale (Torrance, (1988). Comportamentele asociate funcționării predominante a emisferei drepte presupun: *preferință pentru informații structurale, stil de lucru sistematic şi secvențial, gândire analitică şi deductivă, memorie verbală, rezolvare logic-deductivă a problemelor, conformism*. Autorul conchide: «acest tip de comportament cognitiv permite o evoluție creativă în limitele inovării». Comportamentele asociate funcționării predominante a emisferei stângi se caracterizează prin: *preferință pentru informații nestructurate, stil de lucru deschis şi non-secvențial, căutare de noi relații între informații, utilizarea preponderentă a memoriei vizuale, rezolvarea problemelor prin căutarea de noi soluții, non-conformism.* Acest tip de comportament cognitiv este caracteristic pentru o evoluție creativă performantă (Katsikopoulos, K.V., Martignon, L., 2006).

Relația dintre funcționarea *predominantă* a unei zone cerebrale (emisfera dreaptă sau stângă) cu un anume tip de comportament cognitiv (conformist sau non-conformist) nu trebuie înțeleasă în sens localizaționist. Cercetările (Harpa, J., 1990, Gooding, D.C., 2006) au dezvăluit faptul că abilitățile creative, care au proiecția la nivelul emisferei stângi, presupun funcționarea concomitentă şi corelată a altor zone cerebrale (sistemul limbic şi recticular). Torrance (1979), sugerează că metodele de dezvoltare a creativității trebuie să includă şi elemente de stimulare a funcționării emisferei drepte. În fapt, determinarea unui substrat funcțional, ferm localizat, pentru comportamente caracterizate de conformism sau non-conformism, este dificil de realizat. Comportamentul uman presupune corelarea proceselor şi funcțiilor psihice, ceea ce implică funcționarea simultană şi sintetică a diferitelor zone cerebrale. Putem discuta de o localizare cerebrală fermă doar pentru procesele psihice ce definesc senzorialitatea, funcția limbajului etc. În măsura în care procesele psihice primare se integrează în comportamente superior umane, această localizare ne permite să vorbim de o predominanță cerebrală pentru comportamente conformiste sau neconformiste (U. Leron, O. Hazzan, 2006).

2. În abordările diferențiale ale creativității se regăsesc frecvent două criterii. Primul este reprezentat de *procesele psihice asociate unei performanțe,* (Guilford, 1950; Roşca şi Zörgö, 1972; Stoica,1983; Facăoaru,1973; Torrance,1998). Al doilea criteriu este reprezentat de *modalitatea de structurare al trăsăturilor de*

*personalitate***,** (Barron,1989;Roco,1993; Popescu Neveanu,1971; Maslow, 1986). Se impune firesc întrebarea, care din cele două criterii permite cel mai bine delimitarea diferenţelor individuale în creativitate. Margareta Dincă (2002) este de părere că *performanţa creativă se defineşte prin relaţia dintre procesualitatea generatoare de nou şi personalitatea creativă* şi consideră că cele două poziţii nu se exclud ci se completează reprezentând două faţete complementare. În acest cadru se impune a cerceta mai în amănunt poziţiile psihologilor care au considerat creativitatea un proces, cât şi a partizanilor creativităţii ca o structură de personalitate (Gorard, S., 2001).

Cercetările asupra creativităţii ca proces au avut ca obiect stabilirea relaţiei cu inteligenţa, descrierea etapelor prin care informaţia trece de la uzual la original, determinarea caracteristicilor momentului *insight* în care potenţialul devine manifest, descrierea factorilor intelectuali sau operaţionali implicaţi în procesualitatea creativă.

*a) Inteligenţă şi creativitate.*

Cei ce consideră creativitatea din punct de vedere procesual au fost preocupaţi de determinarea caracteristicilor relaţiei acesteia cu inteligenţa, ceea ce a condus la o serie de opinii, relativ contradictorii: 1) creativitatea este complementară inteligenţei; 2) creativitatea corelează mediu cu inteligenţa; 3) există o limită clară între inteligenţă şi creativitate, aceasta din urmă fiind o dimensiune care asigură rezolvarea la un nivel superior a problemelor (Albert, 1983; Amabile,1983; Barron şi Harrington, 1981; Haensley şi Reynolds,1989; MacKinnon,1962, Sternberg,1988).

J.P. Guilford, în 1967, descrie modelul tridimensional al intelectului, pe care-l consideră aptitudine şi făcând parte din structura personalităţii. Intelectul presupune trei tipuri de factori: operaţii (capacitatea de cunoaştere, memoria, convergenţa şi divergenţa), produse (unităţi, clase, relaţii, sisteme, transformări,implicaţii) şi conţinuturi (figurale, simbolice, semantice, comportamentale). Fiecare operaţie se realizează prin produs şi conţinut; fiecare produs presupune operaţii şi conţinuturi etc.

Popescu Neveanu surprinde sintetic relaţiile *divergent-creativ* şi *convergent-necreativ*, aşa cum sunt ele prezentate în teoria intelectului. Guilford foloseşte termenul *divergenţă* pentru a desemna producţia intelectuală extrem de liberă, care elaborează o pluralitate de ipoteze şi admite ca valabile mai multe soluţii. Gândirea divergentă strâns asociată cu fantezia, reprezintă, principalul mijloc al creaţiei. Termenul *convergenţă* este folosit pentru a desemna producţia intelectuală care se bazează pe o organizare riguroasă a procesului de gândire, este unidirecţionată operând critic în alternative (alb-negru) şi neadmiţând decât o singură soluţie. Prin *operaţiile convergente* se descoperă o unică soluţie, prin *operaţiile divergente* se caută toate soluţiile posibile la o problemă dată. Convergenţa ca termen induce ideea de *conformism* al răspunsului, divergenţa induce ideea de *originalitate* a

răspunsului. Convergența şi divergența au câteva caracteristici comune pentru că amândouă implică generare de informații, care depind de memorie şi de trebuința de noi informații.

Există şi deosebiri relativ clare între cele două forme de activitate, mai ales în ceea ce priveşte modul de abordare a situațiilor – problemă. În cazul *divergenței*, situația – problemă poate fi abordată ca având o vastitate de soluții sau poate fi clar structurată şi presupunând un răspuns unic. Subiectul este incapabil să găsească imediat acest răspuns şi va căuta prin încercare şi eroare, ceea ce implică gândirea divergentă. În cazul *convergenței* rezolvarea problemei porneşte de la premiza că există un răspuns unic. Într-o abordare divergentă restricțiile sunt ca şi inexistente, dar ele sunt numeroase în convergență; în divergență, căutările sunt multiple, în convergență ele sunt restrânse; în divergență criteriile reuşitei sunt vagi şi puțin precizate, se insistă pe varietate şi cantitate, pe când în convergență, criteriile sunt riguroase şi prin urmare, constrângătoare. Intelectul este divergent sau creativ în măsura în care caracteristicile de flexibilitate, fluiditate, originalitate şi elaborare îi sunt proprii (Guilford, 1967). Fluiditatea, flexibilitatea etc. sunt caracteristici ale construcției funcționale cognitive în contextul personalității.

Studiile electro-encefalografice asupra *convergenței* şi *divergenței* au demonstrat existența unei funcționalități cerebrale specifice pentru cele două tipuri de operații. Caracteristicile funcționale cerebrale sunt potențialități înnăscute şi devin funcționale în directă dependență de factorii sociali, care intervin în structurarea personalității, T.Amabile, (1996).

*b) Etapele procesului creativ.*

Stadiile dezvoltării unui proces creativ, prepararea, incubația, iluminarea şi verificarea, au fost descrise prima oară de Wallance în 1926. Într-o abordare personalistă a relației potențial-manifest, nu se poate ignora procesualitatea evoluției creative (Gray, M., 2001).

*Prepararea* este o etapă complexă şi uneori decisivă pentru evoluția ulterioară a procesului creator. Ea presupune descoperirea şi definirea situației-problemă, formularea ipotezelor preliminare, documentarea şi prefigurarea primelor soluții. Raportarea la problemă se poate face divergent sau convergent. Creativul utilizează uzual tactici divergente.

*Incubația sau germinația* pare a fi etapa de *repaus* , de aşteptare, în care persoana este aparent inactivă. Caracteristic acestei etape este revenirea în mod sporadic, conştient şi inconştient, asupra problemei. Funcționalitatea ei constă, în esență, în germinarea ideilor. Incubația este dificil de evaluat obiectiv. Khatena (1982) consideră că este facilitată de funcționarea emisferei stângi şi de prezența imageriei. Funcționarea mintală în perioada incubației depinde de cât de intensivă şi ordonată a fost activitatea în etapa de preparare. De asemenea, presupune relaxarea şi orientarea către alte probleme, care funcționează ca şi catalizatori, ceea

ce permite reluarea inconştientă şi involuntară a datelor problemei. Rezultatul acestei etape de aparent repaus este evident în momentul de *insight* sau iluminare.

Iluminarea *sau insight*-ul poate fi considerată ca momentul principal al creației şi presupune schițarea soluției. M. Kalm (2004) a remarcat faptul că este mai degrabă o intuiție, decât o soluție rațională bine definită.

Popescu Neveanu (1978) defineşte *insight*-ul ca fiind *o intuiție cognitivă*. O serie de caracteristici individualizează această etapă: asocierea ideilor cu trăiri afective puternice facilitează declanşarea intuițiilor; ele nu apar pe terenul unei aşteptări pasive ci, sunt efectul unei munci asidue; în fine, iluminarea nu se reduce la un singur moment, ci momente de inspirație sunt presărate de-a lungul întregului proces creator.

*Elaborarea sau verificarea* este o etapă finală a actului creator, o etapă de elaborare, revizuire, clarificare şi cizelare a ideilor-soluții, ceea ce presupune gândire critică, raportare la seturi de valori etc.

T. Amabile (1989), adeptă a considerării creativității ca o structură de personalitate în care rolul principal în generarea noului îl are motivația, propune o altă stadializare a procesului creativ, uşor diferită de cele clasice. Ea reuneşte incubația şi iluminarea sub denumirea de *generare a răspunsului*, considerând că ele se întrepătrund, atât ca procesualitate, cât şi ca modalitate de evoluție corelativă.

*c) Variabile procesuale / operaționale ale creativității.*

Desfăşurarea procesului creativ implică, aşa cum rezultă şi din descrierea conținutului fiecărei etape, o funcționare cognitivă specifică. Cu alte cuvinte, desfăşurarea procesului creativ implică o anume funcționalitate a proceselor psihice, cognitive, volitive, motivaționale etc., mai ales când este vorba de stimularea gândirii divergente în învățarea matematicii (Goldstein, J., 2001, p.197-204).

Guilford (1967) denumeşte caracteristicile funcționale ale procesului de gândire creativă *factori intelectuali.* Mai pot fi numiți *variabile operaționale* (prin referire la aspectul complet interiorizat al aceloraşi funcții cognitive) sau *variabile procesuale* (dacă îi definim prin apartenența la proces).

Conform aceluiaşi autor, factorii intelectuali care definesc gândirea creativă sunt:fluiditatea, flexibilitatea, elaborarea, originalitatea. Cercetările recente, Torrance (1992), indică prezența în procesul creativ a încă doi factori: rezistența la închiderea prematură (factor definit la nivelul percepție) şi capacitatea de abstractizare semantică (factor definit la nivelul gândirii şi al limbajului).

F. Barron (1989) defineşte în felul următor cei patru factori, care circumscriu gândirea pe axa divergent-convergent:

- *fluiditatea*: rapiditatea şi uşurința de asociere între imagini, cuvinte, sunete etc.;

- *flexibilitatea*: capacitatea de restructurare a gândirii în raport cu noile situaţii, uşurinţa transferului;

- *originalitatea*: independenţa de raţionament, integrarea de elemente diverse în acelaşi câmp perceptiv;

- *elaborarea*: capacitatea de transformare şi combinare de date în procesul de construcţie mintală.

Torrance defineşte şi el aceste variabile, dar mai puţin detaliat: «fluiditatea înseamnă mai multe idei; flexibilitatea – noi soluţii când situaţia se schimbă; originalitatea – idei neuzuale; elaborarea - detaliile». Cei doi factori mai nou apăruţi în definirea procesului creativ, sunt definiţi astfel:

- rezistenţa la închidere prematură: capacitatea de rezistenţă la figura indusă printr-un stimul perceptiv, sau rezistenţa la *gestalt*;

- abstractizarea semantică: capacitatea de interpretare abstract-verbală a figuralului (Torrance,1992).

Psihologii au abordat relativ diferit relaţia dintre variabilele procesuale şi performanţa creativă. A. Roşca susţine că fluiditatea este un aspect cantitativ nespecific creativităţii, întrucât este implicată şi în gândirea convergentă (reproductivă). Ca urmare, ea influenţează masiv randamentul şcolar, dar are o mai mică importanţă în crearea noului (Roşca şi Zörgö, (1972)

Opiniile relativ contradictorii, enumerate anterior, o determină pe Margareta Dincă (2002) să concluzioneze nu doar asupra complexităţii activităţii cognitive implicate în procesul de creaţie, cât mai ales asupra necesităţii de a considera întregul psihic, personalitatea în totalitate atunci când abordăm problema creativităţii. Procesualitatea creativă nu poate fi ruptă de structura integratoare a personalităţii creative. Pentru ca procesul creativ să se poată desfăşura în condiţii de maximă performanţă sunt necesare o serie de caracteristici de personalitate (stil, abilităţi şi trăsături cognitive) care să-l susţină. Prin urmare, o abordare integrativă a caracteristicilor procesuale cu cele de personalitate, ca faţete complementare, se înscrie pe linia cercetărilor moderne în creativitate.

**Bibliografie**

ADLER, A., (1995), *Les prodigieuses victoires de la psychologie moderne,* Paris, Ėd. Marabont.

AMABILE, T., (1989), *The Social Psychology of Creativity,* Springer Verlag.

AMABILE, T., (1996), *Creativity in Context,* Colorado, Westview, 1996.

BARRON, F. (1989), « Putting Creativity to Work», în R. Sternberg (coord.), *The Nature of Creativity,* Cambridge, Cambridge University Press, p. 76-99.

CSIKSZENTMIHALYI, M. (1999), *Creativity,* New York, Harper Perennial, ed. a III –a.

DINCĂ, M., (2002), *Adolescenţa şi conflictul originalităţii,* Bucureşti, Editura Paideia.

FEIGENBAUM, E., and FELDMAN, J., (2007), *Computers and Thought,* New York, Mc. Graw-Hill.

FINKE, R.A., SMITH, S.M., WARD, T.B.,(1995), *The Creative Cognition Approach*, MIT Press, Cambridge.

FREUD, S., (1992), *Introducere în psihanaliză,* Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică.

GILOVICH, T., GRIFFIN, D., (2002), «Introduction – Heuristics and Biasis: Then and Now», in Gilovich, T. et al., (2004), *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment,* Cambridge, Cambridge University Press.

GLYMOUR, C., (2001), *The Mind's Arrows: Bayes Nets and Graphical Causal Models in Psychology,* Cambridge, MA., MIT Press.

GOETZ, E., ALEXANDER, P., ASH, M., (1992), *Educațional Psychology,* New York, Macmillan Publishers.

GOLEMAN, D., (2005), *Inteligența emoțională*, Bucureşti, Curtea Veche.

GOLDSTEIN, J., (2001), «Mathematics of Philosophy or Philosophy of Mathematics?», in *Nonlinear Dynamics, Psychology, and Life Science,* 5 (3), p. 197-204.

GOODIHG, D.C., (2006), «Visual Cognition: Where Cognition and Culture Meet» in *Philosophy of Science,* 73 (5).

GORARD, S., (2001), *Quantitative Methods in Educational Research,* London, Continuum.

GRAY, M., (2001), *Psychology,* New York, Worth Publishers Inc.

GRALLO, R., (2007), «The Absence of Queation and Insight in Accounts of Knowledge», in *RIOTS Symposium,* 14 (1).

GUILFORD, J.P., (1967), *The Nature of Human Intelligence,* NYC: McGraw-Hill.

HARPA, I., (1990), «Asymetry of Hemispheric Functions: An Empiric Examination», in *The Journal of Creative Behavior,* vol. 24, nr.3.

HEIN, S.,(1996), *EQ for Everybody: A Practical Guide to Emotional Intelligence,* New York.

HEIRDSFIELD, A.. M., COOPER, T.J., (2004), «Factors Affecting the Process of Proficient Mental Addition and Subtraction: Case Studies of Flexible and Inflexible Computers», in *Journal of Mathematical Behavior,* 23 (4).

JUNG, C.G., (1998), *Tipologii psihologice,* Iaşi, Editura Polirom.

KALM, M., (2004), «The Healing Movie Book-Precious Images: The Healing Use of Movies», in *Psychotherapy* Morrisville, Lulu Enterprises.

KANDEL, E.R., Squire, L.R., (2000), « Neuroscience: Breaking Dowan Scientific Barriers to the Study of Brain and Mind», in *Science*, vol. 290, p. 1113-1120.

KATSIKOPOULOS, K.V., MARTIGNON, L., (2006), «Naive Heuristics for Paired Comparisons: Some Results on Their Relative Accuracy», in *Journal of Mathematical Psychology,* 50, (5), London.

KAUFMANN, G., (1979), *Vizual imagery and its relation to problem solving,* Bergen, Universitetsforlaget.
KULIUTKIN, I.N., (1974), *Metode euristice în structura rezolvării unor probleme*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică.
LANDAU, E., (1979), *Psihologia creativității*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică.
LERON, U., HAZZAN, O., (2006), «The Rationality Debate: Application of Cognitive Psychology to Mathematics education», in *Educational Studies in Mathematics,* 62 (2).
MAY, R., (1980), *The Courage to Create,* Toronto, New York, Londra, Sidney, Bantam Book.
MASLOW, A.H., (2008), *Motivaţie şi personalitate,* Bucureşti, Editura Trei.
MILLER, G.A., (1996), «How We Think about Cognition, Emotion and Biology in Psychopathology», in *Psychophysiology,* 33, p. 615-628.
ODOBLEJA, Şt. (1982), *Psihologia consonantistă*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.
POLYA, G.,(1998), *Les Mathematique et le raisonnement „plausible*", Paris.
POPESCU– NEVEANU, P., (1978), *Dicţionar de psihologie,* Bucureşti, Editura Albatros.
ROCO, M., (2001), *Creativitate şi inteligenţă emoţională,* Iaşi, Editura Polirom.
ROCO, M., (1997), «Cercetări asupra persoanelor înalt creatoare din domeniul matematicii», în *Revista de psihologie,* vol. 43, nr. 3-4, p.189-200.
ROGERS, C. R., (1991) *On Becoming a Person. A Therapist View on Psychology,* Boston, Houghton Mifflin Company.
ROŞCA, Al., ZÖRGÖ, B., (1972), *Aptitudinile,* Cluj, Editura Ştiinţifică, Colecţia Psyche.
SALOVEY, P., SLUYTER, D.,(1997), *Emotional Development and Emotional Intelligence: Educational Implications,* New York, Basic Books.
SIMONTON, D.K., (1990), *Scientific Genius: A Psychology of Science,* New York, Cambridge University Press.
STERNBERG, R. J., LUBART, T. I., (1996), «Investing in Creativity», în *American Psychologist,* vol.51, nr.7, p. 677-688.
STERNBERG, P.J., (1999), *Handbook of Creativity***,** Cambridge, Cambridge University Press.
STOICA, A., (1983), *Creativitatea elevilor,* Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică.
TORRANCE, E.P.,(1979), *The Search for Satori and Creativity,* Beraly, Buffalo.
TORRANCE, E.P. (1992), *Resistence to Premature Gestalt Closure as a Pssible Indicator of Incubation Ability,* New York, Journal of Creative Behavior.
TORRANCE, E.P.,(1998), *Style and Learning Thinking,* Bensenville, Illinois, Scholasting Testing Service.

# DIMENSIUNI COMPENSATORII ALE STRESULUI LA NIVEL ORGANIZAȚIONAL

GABRIELA FLORENȚA POPESCU, IOANA OMER

**Compensatory dimensions of stress in organizational level.** The research is going to established some of compensatory mechanisms witch can be important to reduce the level of stress. We study the relations between the level and reactivity of stress and the styles of communication and styles of conflict resolutions.

**Key-words**: stress, communication, assertive, nonassertive, aggressive, manipulator, avoiding, collaboration, competition, adaptation, compromis, conflict.

## 1. Concepte şi problematică

H. Selye (1984) defineşte *stresul* ca pe o stare a organismului supus la acțiunea unui stimul suficient de puternic pentru a provoca fie o reacție de apărare, fie o tulburare funcțională fie o leziune organică. Atunci când menținerea echilibrului necesită eforturi compensatorii deosebite, când solicitările atrag sau depăşesc limitele resurselor adaptative, când integrarea organismului este amenințată, persoana intră în stare de stres.

"Stresul profesional este definit ca un fenomen pluricauzal şi multidimensional reflectat în răspunsurile psihofiziologice ale individului într-o anumită situație de muncă, manifestat prin dezechilibrul dintre solicitările impuse de muncă şi capacitatea obiectivă sau doar subiectivă a omului de a le face față ". (P. Derevenco, I. Anghel, A. Băban, 1991)

*Simptomele stresului*. Stresul se poate manifesta la nivel individual sau organizațional. La nivel individual, prezența stresului se reliefează prin simptome fizice sau psihocomportamentale după cum urmează *(*Ghe. Iosif, 1996, Bogáthy, 2002, A.Tabachiu, 2003):

*Simptome fizice:*creşterea frecvenței cardiace, a pulsului având drept consecințe creşterea tensiunii arteriale (risc de hipertensiune arterială, cardiopatie ischemică, infarct de miocard); creşterea frecvenței respiratorii; tulburări de somn; tulburări de comportament alimentar; scăderea imunității organismului care determină o predispoziție la contractarea de boli; disfuncții organice de diverse tipuri: afecțiuni digestive (colon iritabil, ulcer de stres), afecțiuni dermatologice, neurologice, etc.

*Simptome psihocomportamentale*: scăderea capacității de memorare şi de concentrare a atenției; scăderea capacității perceptive; scăderea puterii de decizie; scăderea intereselor; sentimente de culpabilitate; intoleranță şi hipersensibilitate la

critică; niveluri ridicate de îmbolnăvire şi absenteism; scăderea productivității şi incapacitatea de atingere a obiectivelor impuse; tulburări comportamentale (apatie, agresivitate, etc.); tulburări psihice (depresie, anxietate, fobii, etc.).

La nivel organizațional indicatorii prezenței stresului se regăsesc printre cei de mai jos (G. Johns, 1999, G. A. Cole, 2000): niveluri crescute de îmbolnăviri şi absenteism implicit solicitarea unui număr mare de concedii pe caz de boală sau nu; pasivitatea şi slaba implicare în muncă din partea angajaților; evitarearesponsabilităților şi a sarcinilor; scăderea motivației şi satisfacției în muncă; rezistențe la schimbare; scăderea calității interesului şi a orientării către clienți şi dorințele acestora ; luarea unor decizii eronate; scăderea productivității, randamentului şi incapacitatea de atingere a obiectivelor organizației; creşterea ratei accidentelor, a numărului de erori, violări, incidente şi accidente de muncă; creşterea numărului de conflicte dintre angajați; rata exagerată a fluctuației de personal.

Una dintre cauzele generatoare de stres la nivel organizațional este mediul psihosocial, respectiv calitatea raporturilor cu superiorii şi cu colegii (competiție, rivalitate, conflict).

Din perspectiva angajatului problemele cu superiorii ar putea fi legate de: tratamentul preferențial al altor angajați; recompensarea inechitabilă a muncii; criticile nefondate la adresa angajatului; supraîncărcarea cu sarcini (supraîncărcarea rolului); discriminările pe criterii de vârstă, sex, statut social; stilul de management neadecvat; centralizarea excesivă a autorității la nivel managerial şi ca urmare posibilități scăzute de exercitare a autorității de către angajat; prelungirea programului de lucru; accesul scăzut la luarea deciziilor în grupul de muncă.

Din perspectiva angajatorului problemele cu subordonații ar putea fi legate de: lipsa de cooperare dintre angajați; conflictele care apar între angajați; ignorarea sarcinilor prioritare; refuzul atingerii anumitor obiective de către angajați; refuzul angajaților de a lucra peste program.

Cercetările din literatura de specialitate au relevat unele măsuri de prevenire a stresului la nivel organizațional, printre care le menționăm pe următoarele (G.A. Cole, 2000):

- Adoptarea unor stiluri participative de conducere care să aibă în vedere atât nevoile fiecărui individ în parte cât şi pe cele ale grupurilor din cadrul instituției ;
- Încurajarea spiritului de echipă, astfel încât membrii grupurilor de muncă să coopereze între ei şi să se susțină reciproc ;
- Încurajarea comunicării pe orizontală şi verticală precum şi asigurarea unui feed-back către toți angajații ;
- Dezvoltarea unei culturi organizaționale în care atitudinea față de angajați să fie una pozitivă atât față de calitățile acestora cât şi față de competențele şi performanțele lor;

– Conceperea activității astfel încât să-i permită angajatului să-şi asume responsabilități, să ia parte la decizii oferindu-i un anumit grad de autoritate şi independență.

*Tipul de personalitate şi stresul.* Reactivitatea la stres este influențată de personalitatea individului şi depinde de percepția individului asupra nivelului, intensității şi constanței stresului şi de semnificația pe care o acordă acestuia.

M Friedman şi R.H. Rosenman au evidențiat în 1950 existența a două tipuri de comportamente: modelul comportamental de tip A şi modelul comportamental de tip B. Configurarea acestor comportamente a apărut ulterior constatărilor făcute de medici care au observat apariția unei patologii cardiace la persoane tinere la care probabilitatea instalării unei asemenea afecțiuni era foarte mică. Din studiile făcute, ei au configurat modelul comportamental de tip A caracterizat prin: ambiție, agresivitate, spirit de competiție, nerăbdare, alertă, sentimentul că timpul presează imperios şi răspunsuri emoționale precum iritabilitate, ostilitate, toleranță scăzută la frustrare, prezente la toți cei investigați. Aceste persoane sunt mai afectate de stres comparativ cu persoanele aparținând modelului comportamental de tip B şi caracterizate prin: calm, pasivitate, relaxare, stil de viață liniştit, lipsa senzației de presiune a timpului.

În cercetarea de față am luat în considerare două dimensiuni majore, care se pot constitui în mecanisme compensatorii pentru nivelul ridicat, invalidant al stresului manifestat la nivel organizațional, şi anume stilul de comunicare şi stilul de rezolvare a conflictelor.

O definiție reprezentativă îi aparține lui M. Zlate: „*Comunicarea* reprezintă schimbul de informații, mesaje, semnificații dintre două sau mai multe surse (psihologice şi nepsihologice) cu scopul influențării uneia dintre ele.” (M. Zlate, 2008). Din punct de vedere psihologic, comunicarea reprezintă o “relație între indivizi. Ea implică transmiterea, intenționată sau nu, de informații destinate să lămurească sau să influențeze un individ sau un grup de indivizi.” (N. Sillamy, 1996).

“Comunicarea este fenomenul care constă în a transmite şi a face să circule informații.” (Slama - Cazacu, 1999). Comunicarea umană este un fapt social, nu doar “din punct de vedere uman (societatea fiind propulsorul apariției acestui fenomen), ci ea este un fapt social şi din punctul de vedere al însăşi naturii sale, al condițiilor în care ea se desfăşoară.” (Slama - Cazacu, 1999).

Teoriile organizaționale consideră comunicarea un element esențial, care menține funcționarea organizației şi care leagă obiectivele organizației de cele ale angajaților.

Comunicarea este un element central prin care se asigură printre altele: trasmiterea de informații cu privire la sarcinile şi activitățile de muncă, obiectivele ce trebuie atinse, feed-backul asupra rezultatelor dar şi soluționarea problemelor care apar la nivel de organizație (medierea conflictelor, gestionarea stresului, etc.) evaluarea performanțelor sau pregătirea profesională. Comunicarea conduce la o

mai bună înțelegere a acțiunilor conducerii, la reducerea neînțelegerilor apărute în activitățile de zi cu zi şi la sporirea încrederii reciproce între angajatori şi angajați.

R. Emilian (1999) arată că în cadrul grupurilor de muncă, comunicarea amplifică legăturile dintre membrii acestora, dezvoltând un climat intern, bazat pe încredere şi apartenență la grup ducând la creşterea coeziunii şi a eficienței muncii în grup.

Stilurile de comunicare urmărite în cercetare sunt cele descrise în Chestionarul Stiluri de Comunicare, acestea fiind următoarele: stilul nonasertiv, stilul manipulator, stilul agresiv şi stilul asertiv.

*Stilul nonasertiv* (atitudinea de fugă pasivă) - tendința de a se ascunde, de a fugi mai de grabă decât a înfrunta oamenii. Se poate menifesta printr-un exces de amabilitate şi conciliere, prin tendința de a amâna luarea unor hotărâri si adesea prin imposibilitatea luării acestora, însoțită de cedarea către alții a dreptului de a decide. La baza acestor manifestări stă o teamă maladivă de a nu fi judecat de ceilalți, ca şi supărarea intensă resimțită în cazul unui eventual eşec - pentru a le evita individul preferă să se supună hotărârii celorlalți. Aceasta nu exclude un sentiment de ciudă, mânie mocnită, ranchiună.

*Stilul agresiv* (atitudinea de atac) - tendința de a fi mereu în față, de a avea ultimul cuvânt, de a se impune cu orice preț, chiar cu prețul lezării şi supărării altor persoane. Pentru a domina, orice mijloc pare a fi utilizabil - înfricoşarea, contrazicerea, umilirea, compromiterea celorlalți, atitudinile şi comportamentele şocante, răzbunarea, asumarea unor riscuri excesive. Această atitudine stimulează agresivitatea şi antipatia partenerilor şi are ca efect pentru persoana în cauză sentimentul de a nu fi iubită, respectată şi apreciată, fapte ce o fac şi mai agresivă - se crează un adevărat cerc vicios al agresivității.

*Stilul manipulator* (atitudinea de manipulare) - preferința pentru un rol de culise, tendința de a aştepta clipa prielnică pentru a ieşi la lumină şi a se pune în valoare, tendința de a căuta intenții ascunse în spatele oricăror afirmații ale celorlalți. Persoana evită să spună deschis ceea ce gândeşte, îşi schimbă opiniile după cele ale interlocutorului, îi place să fie în preajma celor mari şi puternici (ca o compensare a propriilor slăbiciuni) sperând să obțină beneficii din vecinătatea cu aceştia. Persoanele din această categorie urmăresc ca ceilalți să facă ceea ce ar dori ele, dar acest lucru să nu presupună confruntări deschise - fie ele raționale, constructive - de tip asertiv, fie ele conflictuale - de tip agresiv; este vorba mai de grabă de a aştepta ca situația să se întoarcă în favoarea lor. Adesea aceste persoane „joacă roluri" diverse, ca semn al insuficientei maturizări sociale, aceasta şi în legătură cu un statut social slab, precar, nesatisfăcător. Problema indivizilor manipulatori este de a-şi ascunde slăbiciunea, de a nu fi descoperiți pentru că şi ei se tem de judecata celorlalți şi de marginalizare.

*Stilul asertiv* (atitudinea constructivă) - capacitatea de autoafirmare, de exprimare onestă, directă şi clară a opiniilor şi a drepturilor proprii fără agresivitate şi fără a-i leza pe ceilalți; capacitatea urmăririi propriilor interese fără încălcarea nevoilor celorlalți. Persoana ştie să asculte şi este dispusă să înțeleagă, ştie să fie ea

însăşi (fără simulări şi „jocuri de rol") şi să se bazeze pe sine. Este cea mai bună atitudine pentru că permite atingerea scopurilor propuse fără a provoca resentimentele celorlalți şi chiar câştigându-le adesea simpatia.

Având în vedere complexitatea termenului de *conflict*, acesta poate fi descris din perspective diferite; astfel, în sociologie, conflictul este descris ca o realitate a vieții sociale contemporane, şi nu numai, realitate ce este prezentă la diferite nivele, în diferite contexte, şi care decurge din contradicția dintre interesele particulare ale diverşilor indivizi; de asemenea, abordarea psihologică prezintă conflictul ca o dimensiune esențială a ființei umane care poate avea consecințe negative de tipul inadaptării sau a tulburărilor comportamentale.

Sub raport etimologic, termenul de conflict a fost asociat cu doi termeni din latină, şi anume, fie verbul *convingere*, care înseamnă ciocnire, polemică, luptă, fie *conflictus* care desemnează acțiunea de a ține împreună cu forța (Z. Bogáthy, 2002).

R. Răşcanu apreciază că importanța conflictului a fost subliniată după ce s-a cunoscut influența câmpului psihologic, a factorilor psihologici, sociali şi culturali, a motivației care stă la baza comportamentelor noastre conflictuale pe care le provoacă factori din mediul exterior sau interior (R. Răşcanu, 1999).

Una din cele mai cunoscute definiții ale conflictului din literatura de specialitate este cea din 1993, şi anume: opoziția deschisă între indivizi, grupuri, clase sociale, partide, comunități sau state, între care există contradicții ce pot produce efecte negative asupra interacțiunilor sociale, aceasta fiind o definiție ce pune accentul pe dezavantajele conflictului (Zamfir şi Vlăsceanu, 1993). De asemenea, Myers oferă o definiție sintetică, descriind conflictul ca o contradicție la nivelul acțiunilor şi scopurilor (1989). O definiție situată la polul opus față de prima, care accentuează avantajele conflictelor este cea oferită de S. Moscovici, care vedea acest fenomen ca pe o sursă de energie, întrucât stimulează potențialul creator şi participarea selectivă a indivizilor la diferite acțiuni (S. Moscovici, 1976).

Cauzele care pot duce la apariția conflictelor sunt variate, dar au fost stabilite următoarele categorii: incompatibilitățile dintre persoane, interesele sau nevoile umane, comunicarea deficitară, stima de sine, valorile individuale, nerespectarea normelor formale sau informale, comportamente neadecvate, agresivitatea, competențele sociale, mediul, statutul, puterea, prestigiul, utilizarea culturii şi a informațiilor (A. Stoica-Constantin, 2004).

Nivelele la care pot apărea conflictele sunt variate în societate: fie că este vorba de raporturi interindividuale şi intragrupale, fie de cele din organizații sau chiar între grupuri şi categorii sociale cu interese divergente (Vlăsceanu, 1993). Pornind de la această idee, putem aminti şi contribuția lui Gordon care enumeră şase niveluri de conflict, şi anume: intrapersonal, interpersonal, intragrup, intergrup, intraorganizațional şi interorganizațional (1987).

*Conflictul intrapersona*l poate apărea atunci când individul este nevoit să aleagă, din diferite motive şi în variate circumstanțe între diferite scopuri

incompatibile, care aparțin propriei persoane şi unei alte persoane, grup sau organizație; această formă a conflictului poate avea asupra indivdului fie un efect mobilizator, fie unul de stagnare provizorie în acțiune.

La nivel organizațional, se consideră că pot exista următoarele forme ale conflictului intrapersonal:

- conflict de atracție sau apropiere este cel apărut atunci când cel angajat este pus în fața a două scopuri alternative, ambele fiind atractive pentru el;
- conflictul de respingere sau de evitare apare atunci când angajatul simte respingere față de sarcinile pe care le are de îndeplinit pentru că ocupă un loc ce nu corespunde pregătirii şi dorințelor sale;
- conflictul de evitare/atracție este cel generat de dorința de realizare a anumitor scopuri individuale care implică anumite riscuri legate de context sau de declanşarea unor competiții interindividuale;
- conflictul cumulat este cel care se declanşează când individul a ajuns la un anumit număr de eşecuri, pe diverse planuri, personale, relaționale sau profesionale.

Mecanismele psihice ce pot duce la apariția unor conflicte intrapsihice sunt: culpabilitatea, anxietatea, disonanța cognitivă, frustrarea, stresul.

*Conflictul interpersonal* desemnează opoziția dintre două sau mai multe persoane, sub aspectul scopurilor, atitudinilor, valorilor sau a comportamentelor şi care este, în general, încărcat cu stări emoționale legate de prestigiu, poziție socială, carieră, experiență profesională. Interacțiunile din diverse instituții pot fi influențate, în mod inevitabil de problemele personale, nemulțumirile individiuale, concepțiile politice sau religioase, care pot ridica gradul de complexitate al oricăror probleme care pot apărea şi care pot accentua conflictele interpersonale.

În literatura de specialitate a fost identificată o dinamică în evoluția unui conflict interpersonal, acesta parcurgând, gradual, următoarele etape :

- apariția unor opinii contradictorii în privința unei anumite probleme, însoțite de argumente;
- conturarea ideilor stereotipe, neîncrederea în argumentele aduse de celălalt;
- în ultima etapă pot apărea chiar idei negative legate de celălalt.

Cauzele conflictului interpersonal sunt multiple şi cu grade de complexitate variate, şi anume: scheme cognitive iraționale şi rigide, stresul ocupațional, tipul de personalitate al actorilor implicați (neuroticismul, ostilitatea, rigiditatea).

Factorii principali implicați în evitarea şi rezolvarea conflictelor interpersonale sunt suportul social şi sistemul de coping specific actorilor implicați.

*Conflictul intragrup*: poate fi *cognitiv* datorat neînțelegerilor la nivel intelectual sau *afectiv* generat de răspunsurile emoționale diferite într-o anumită situație ale unor indivizi cu stiluri de personalitate incompatibile

*Conflictul intergrup* rezultă din modul în care sunt coordonate sarcinile grupurilor şi de modul în care sunt distribuite recompensele.

*Conflictul intraorganizațional* poate fi de patru tipuri: vertical (între superiori şi subordonați), orizontal (între indivizi/departamente aflațe pe acelaşi nivel ierarhic), liniar (între angajați şi se referă la resurse sau puterea informală) şi de rol.

*Conflictul interorganizațional* apare atunci când unele organizații creează pentru celelalte condiții nesigure care le afectează funcționarea.

K. W. Thomas şi R. H. Kilman au realizat un instrument de evaluare a abilităților de rezolvare a conflictelor, folosite de individ în diferite situații, prin intermediul căruia pot fi identificate următoarele modalități: colaborativ, de compromis, competiție, acomodare, evitant. Manifestările comportamentale individuale în diferite situații conflictuale, care presupun apariția unor incompatibilități între persoane, pot fi înscrise pe două axe, ce țin de două dimensiuni bipolare, şi anume asertivitatea şi cooperarea, axe pe care pot fi înscrise cele cinci modalități de rezolvare a situațiilor conflictuale.

*Stilul evitării* (fără afirmare, lipsit de cooperare): persoanele care adoptă evitarea unui conflict manifestă non-asertivitate şi nehotărâre, şi nu îşi urmăresc nici propriile interese şi preocupări, dar nici pe cele ale adversarului. Ei evită şi refuză negocierea conflictului, prin neprezentarea la şedințe şi prin tactica de amânare pe o perioadă nedeterminată a discutării subiectului problemei.

*Stilul adaptării* (fără afirmare, cu cooperare): cai care adoptă acest stil rezervat şi de acomodare îşi neglijează şi se abat (deviază) de la propriile interese pentru a satisface preocupările şi problemele celeilalte părți. Ele manifestă non-asertivitate şi cooperare. Tacticile adoptate sunt contradictorii şi contrastante: cedarea în fața punctului de vedere advers, concilierea, altruismul generos.

*Stilul competiției* (cu afirmare, fără cooperare): persoanele care adoptă acest stil manifestă asertivitate, hotărâre şi necooperare. Este o strategie bazată pe autoritate şi motivată pe deținerea puterii. Este gândită pentru a câştiga cu orice preț, atunci când se confruntă cu o situație conflictuală

*Stilul colaborării* (cu afirmare şi coperare): este opus evitării. Colaborarea caută soluții reciproc avantajoase, care satisfac necesitățile şi preocupările ambelor părți. Persoanele care adoptă acest stil manifestă asertivitate şi hotărâre în cooperare. Strategia implică o înțelegere a motivelor conflictului şi găsirea soluției, în cazul cel mai fericit, care să elimine sau, cel puțin să atenueze competiția pentru resurse.

*Stilul compromisului* (afirmare relativă şi cooperare parțială): părțile în conflict tind rapid către compromis şi caută soluții reciproc acceptabile, care să satisfacă parțial ambele părți. Persoanele care adoptă acest stil manifestă parțial asertivitate şi hotărâre pentru cooperare. Strategia include gasirea unei soluții rapide, de mijloc, acceptabilă de toată lumea, dezbaterea diferențelor şi depăşirea deosebirilor care există între părțile aflate în conflict.Motivul pentru care am ales atât comunicarea, cât şi conflictul, ca modalități compensatorii ale stresului la nivel

organizațional, se referă la relația care este stabilită, în literatura de specilitate între perturbarea comunicării şi efectele acesteia asupra conflictului interpersonal. Astfel, au fost identificate obstacole ce țin de mediu, societate, cultură sau individ care afectează procesul de comunicare, consecința fiind aceea că mesajul transmis de emițător este diferit perceput de receptor, uneori modificat sau distorsionat. Premisele conflictului sunt create atunci când o serie de factori distorsionează sau blochează comunicarea. Categoriile ce au fost stabilite în rândul acestor factori sunt următoarele: cauze externe (diferențe culturale, distorsiunea mesajului în timpul transmiterii în lanț, entropia), procese psihice/psihosociale (raționalizarea, transferul generalizat, profeția care se autoîmplineşte), comportamente (exprimarea ermetică, ambiguitatea, întreruperea actului de ascultare, stereotipiile, sfaturile necerute, neatenția, ignoranța, monologul egocentric, amenințarea, limbajul prescriptiv, lauda în scopul obținerii unor beneficii, refuzul de accepta problema, lipsa de simpatie sau respect față de interlocutor, refutul explicit de a continua comunicarea, critica, insulta, ironia), factori de personalitate şi procese psihice (diferențele de gen, emoțiile-şoc, timiditatea sau chiar fobia socială) (Ana Stoica-Constantin, 2004).

## 2. Metodologie

Cercetarea îşi propune identificarea unor mecanisme compensatorii cu rol important în diminuarea nivelului şi reactivității la stres, la persoanele ce fac parte din organizații.

1. Stilul de comunicare de tip asertiv corelează pozitiv cu un nivel şi o reactivitate scăzute la stres.

2. Stilul de rezolvare a conflictelor caracterizat de compromis este corelat pozitiv cu un nivel şi o reactivitate scăzute la stres.

### *2. 2. Lotul investigat*

În cercetare am folosit instrumentele prezentate mai jos pe un lot constituit din 250 persoane, 125 bărbați şi 125 femei, cu vârste cuprinse între 20 şi 60 ani, şi care sunt angajați, fiind interesați de verificarea ipotezelor menționate la nivelul persoanelor ce fac parte dintr-o organizație.

### *2. 3. Instrumentele folosite în cercetare*

- *Chestionarul Stiluri de Comunicare* prin care pot fi identificate următoarele tipuri: stilul nonasertiv, stilul agresiv, stilul manipulator, stilul asertiv;
- *Chestionarul Thomas-Kilman de rezolvare a conflictelor* care diagnostichează următoarele categorii: evitare, adaptare, colaborare, competiție, compromis;
- *Testul "Cum răspundeți la stres?"* are 22 de itemi cu răspunsuri de tip scală Lickert. Cotarea răspunsurilor subiecților se face astfel: se acordă

câte 1 punct dacă subiectul a încercuit răspunsul 3 sau 4 la itemul 3, dacă a încercuit răspunsul 3 la itemul 11 şi răspunsul 2 la itemul 14. Pentru fiecare dintre ceilalți itemi subiectul primeşte câte 1 punct dacă subiectul a încercuit răspunsul 1. Interpretarea scorului: dacă subiectul a obținut: a) între 0-3 puncte subiectul răspunde normal la stres, nefiind afectat de acesta; b) între 4-6 puncte subiectul se află la limita normalului fiind prezent un nivel scăzut de stres; c) > 7 puncte: subiectul prezintă un nivel crescut de stres, deci se impun măsuri de reechilibrare fizică şi psihică.

– *Testul "Reactivitate la stres: tip A sau tip B"***:** testul conține 28 de afirmații din care subiectul trebuie să le aleagă pe cele care i se potrivesc. Se adună enunțurile de tip A şi de tip B care corespund celor două tipuri comportamentale: comportamentul de tip A şi comportamentul de tip B. Tipul comportamental la care subiectul obține cele mai multe alegeri este cel care îl caracterizează pe subiect.

*2. 4. Prezentarea şi interpretarea datelor*

Datele obținute în urma administrării celor patru instrumente amintite anterior au fost prelucrate cu ajutorul programului SPSS, fiind urmărit coeficientul de corelație Pearson, în cazul următoarelor dimensiuni: tipul de reactivitate la stres (A sau B) şi stilurile de comunicare, tipul de reactivitate la stres (A sau B) şi stilurile de rezolvare a conflictelor, nivelul reactivității la stres şi stilurile de comunicare, nivelul recativității la stres şi stilurile de rezolvare a conflictelor. Prelucrările statistice au fost efectuate pentru ambele loturi, de bărbați şi femei, toți fiind făcând parte din organizații. Coeficienții de corelație, precum şi semnificația statistică a acestora au fost trecute în tabelele următoare, urmate de analiza calitativă a rezultatelor.

**Tabelul nr. 1. Corelații între stilurile de comunicare şi tipul de reactivitate la stres (A sau B) la bărbați**

| Nr. crt. | Dimensiunile corelate | p | Semnificația statistică |
|---|---|---|---|
| 1 | Stilul de comunicare nonasertiv – tipul A de reactivitate la stres | -0.131 | nesemnificativ |
| 2 | Stilul de comunicare agresiv – tipul A de reactivitate la stres | +0.389 | semnificativ la nivelul 0.01 |
| 3 | Stilul de comunicare manipulator – tipul A de reactivitate la stres | +0.217 | semnificativ la nivelul 0.05 |
| 4 | Stilul de comunicare asertiv – tipul A de reactivitate la stres | +0.021 | nesemnificativ |
| 5 | Stilul de comunicare nonasertiv – tipul B de reactivitate la stres | +0.248 | semnificativ la nivelul 0.01 |
| 6 | Stilul de comunicare agresiv - tipul | -0.221 | semnificativ la nivelul 0.05 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | B de reactivitate la stres | | |
| 7 | Stilul de comunicare manipulator - tipul B de reactivitate la stres | -0.058 | nesemnificativ |
| 8 | Stilul de comunicare asertiv - tipul B de reactivitate la stres | -0.054 | nesemnificativ |

Din datele obținute în urma prelucrărilor statistice (tabel nr. 1), reiese faptul că la bărbați, stilul de comunicare agresiv corelează pozitiv cu tipul A de reactivitate la stres; astfel, putem spune că un stil de comunicare dominat de tendința de a fi mereu în față, indiferent de consecințe şi de tendința de asumare a unor riscuri excesive este prezent la acele persoane care tind să reacționeze la stres prin comportamente cum ar fi: nerăbdare, stare de alertă, ostilitate, ambiție, toleranță scăzută la frustrare, iritabilitate. Ca o completare a acestor date apare corelația negativă semnificativă dintre acelaşi stil de comunicare şi tipul B de reactivitate la stres, aceasta însemnând că un bărbat va fi cu atât mai pasiv, calm, liniştit în fața unei situații stresante, cu cât stilul de comunicare agresiv va fi mai slab conturat.

Un nivel mai scăzut al corelației, dar semnificativ din punct de vedere statistic, apare şi între tipul de comunicare manipulator şi tipul A de reactivitate la stres. Această relație ne indică faptul că starea de iritabilitate, alertă şi ostilitatea ca reacții în fața unor situații stresante, variază în acelaşi sens cu tendința de ramâne în umbră, de a evita confruntările deschise sau agresive, de a obține beneficii stând în preajma celor ce dețin poziții favorabile. Persoanele insuficient maturizate social, care se tem de evaluarea celorlalți şi se ascund în spatele unor roluri sociale, tind să fie caracterizate de ostilitate, nerăbdare şi toleranță scăzută la frustrare.

O corelație ridicată apare şi între tipul A de reactivitate la stres şi stilul nonasertiv de comunicare, caracterizat prin evitarea înfruntărilor, precum şi a luării deciziilor, stil care pare de asemenea, să fie destabilizator pentru persoanele care trec prin situații stresante.

**Tabelul nr. 2. Corelații între stilurile de comunicare şi tipul de reactivitate la stres (A sau B) la femei**

| Nr. crt. | Dimensiunile corelate | p | Semnificația statistică |
|---|---|---|---|
| 1 | Stilul de comunicare nonasertiv – tipul A de reactivitate la stres | -0.071 | nesemnificativ |
| 2 | Stilul de comunicare agresiv – tipul A de reactivitate la stres | +0.320 | semnificativ la nivelul 0.01 |
| 3 | Stilul de comunicare manipulator – tipul A de reactivitate la stres | +0.248 | semnificativ la nivelul 0.01 |
| 4 | Stilul de comunicare asertiv – tipul A de reactivitate la stres | +0.059 | nesemnificativ |
| 5 | Stilul de comunicare nonasertiv – tipul B de reactivitate la stres | +0.010 | nesemnificativ |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 6 | Stilul de comunicare agresiv - tipul B de reactivitate la stres | +0.123 | nesemnificativ |
| 7 | Stilul de comunicare manipulator - tipul B de reactivitate la stres | +0.238 | nesemnificativ |
| 8 | Stilul de comunicare asertiv - tipul B de reactivitate la stres | -0.002 | nesemnificativ |

În cazul lotului de femei, tabloul corelațiilor nu este același ca în cazul bărbaților, dar prezintă totuși, unele puncte comune. Astfel, corelația pozitivă se păstrează în cazul relației dintre tipul A de reactivitate la stres și stilul agresiv de comunicare, precum și între același tip de comportament și stilul manipulator de răspuns la situații stresante (tabelul nr. 2).

Punctele comune între cele două loturi, diferențiate în funcție de gen, se referă la relația directă dintre un comportament caracterizat prin ostilitate, agresivitate, nerăbdare, ostilitate, toleranță scăzută la frustrare și două dintre stilurile de comunicare: unul caracterizat de dominare excesivă și de tendința de contrazicere, de a avea ultimul cuvânt, iar celălalt specific persoanelor ce preferă să acționeze din umbră, să adopte opiniile celorlalți, fără a spune deschis ce gândește persoana respectivă.

**Tabelul nr. 3. Corelații între stilurile de comunicare și nivelul reactivității la stres la barbați**

| Nr. crt. | Dimensiunile corelate | p | Semnificația statistică |
|---|---|---|---|
| 1 | Stilul de comunicare nonasertiv – nivelul stresului | +0.344 | semnificativ la nivelul 0.01 |
| 2 | Stilul de comunicare agresiv – nivelul stresului | +0.014 | nesemnificativ |
| 3 | Stilul de comunicare manipulator – nivelul stresului | +0.103 | nesemnificativ |
| 4 | Stilul de comunicare asertiv – nivelul stresului | -0.204 | semnificativ la nivelul 0.05 |

În cazul corelațiilor statistice dintre stilurile de comunicare și nivelul reactivității la stres, corelația care a fost obținută ca fiind pozitivă este între stilul de comunicare nonasertiv și un nivel ridicat al reacțiilor la stres (tabelul nr. 3). Acest tip de comunicare cu ceilalți, care presupune un exces de amabilitate și conciliere, precum și amânarea luării deciziilor, și care este dublat de teama de evaluare negativă, poate fi considerat cauza sau consecința unui nivel ridicat de stres, între cele două dimensiuni fiind o relație directă.

Ca o completare firească vine și coeficientul de corelație obținut pentru relația dintre stilul de comunicare asertiv și nivelul reactivității, această corelație fiind una negativă. Acest rezultat ne indică faptul că o persoană care găsește și

foloseşte strategii de comunicare de tip asertiv, este o persoană cu un nivel scăzut al stresului.

**Tabelul nr. 4. Corelații între stilurile de comunicare şi nivelul reactivității la stres la femei**

| Nr. crt. | Dimensiunile corelate | p | Semnificația statistică |
|---|---|---|---|
| 1 | Stilul de comunicare nonasertiv – nivelul stresului | +0.423 | semnificativ la nivelul 0.01 |
| 2 | Stilul de comunicare agresiv – nivelul stresului | +0.092 | nesemnificativ |
| 3 | Stilul de comunicare manipulator – nivelul stresului | +0.122 | nesemnificativ |
| 4 | Stilul de comunicare asertiv – nivelul stresului | -0.253 | semnificativ la nivelul 0.01 |

Şi în cazul lotului de femei apar aceleaşi corelații semnificative statistic, după cum se vede în tabelul nr. 4, şi anume o corelație pozitivă între nivelul ridicat al reactivității la stres şi stilul de comunicare nonasertiv, precum şi una negativă între nivelul scăzut al reactivității la stres şi stilul asertiv de comunicare.

**Tabelul nr. 5. Corelații între stilurile de rezolvare a conflictelor şi tipul de reactivitate la stres (A sau B) la barbați**

| Nr. crt. | Dimensiunile corelate | p | Semnificația statistică |
|---|---|---|---|
| 1 | Stilul evitării – tipul A de reactivitate la stres | +0.140 | nesemnificativ |
| 2 | Stilul adaptării - tipul A de reactivitate la stres | -0.106 | nesemnificativ |
| 3 | Stilul colaborării - tipul A de reactivitate la stres | -0.188 | semnificativ la nivelul 0.05 |
| 4 | Stilul competiției - tipul A de reactivitate la stres | +0.0296 | semnificativ la nivelul 0.01 |
| 5 | Stilul compromisului - tipul A de reactivitate la stres | -0.044 | nesemnificativ |
| 6 | Stilul evitării – tipul B de reactivitate la stres | +0.077 | nesemnificativ |
| 7 | Stilul adaptării - tipul B de reactivitate la stres | -0.026 | nesemnificativ |
| 8 | Stilul colaborării - tipul B de reactivitate la stres | +0.145 | nesemnificativ |
| 9 | Stilul competiției - tipul B de reactivitate la stres | -0.147 | nesemnificativ |
| 19 | Stilul compromisului - tipul B de reactivitate la stres | -0.013 | nesemnificativ |

Din toate corelațiile calculate în lotul de bărbați, în tabelul nr. 5, reiese faptul că se poate vorbi de nivele semnificative ale acestora în două cazuri: o corelație pozitivă între tipul A de reactivitate la stres şi stilul competiției şi una negativă între acelaşi tip de reactivitate şi stilul colaborării de rezolvare a conflictelor. Un stil de rezolvare a conflictelor caracterizat prin competiție şi care presupune dorința puternică de obținere a câştigului prin asertivitate, necooperare şi hotărâre este asociat cu o puternică tendință spre stilul A de reactivitate la stres, specifică persoanelor ambițioase, nerăbdătoare, iritabile şi chiar ostile. Descrierile

comportamentelor specifice celor două dimensiuni corelate sunt complementare şi redau o relație firească între un stil competitiv de rezolvare a conflictelor şi un ansamblu de comportamente ce se înscriu în tipul A de reactivitate în fața situațiilor ce ar putea genera stres.

De asemenea, în acelaşi lot, al bărbaților, avem o corelație negativă, de data aceasta, între acelaşi tip de rezolvare a conflictelor (A) şi stilul colaborativ de rezolvare a conflictelor. Aceasta ne indică faptul că o persoană care manifestă asertivitate, căutând satisfacerea nevoilor ambelor părți într-un conflict, pornind de la înțelegerea motivelor acestuia şi găsirea soluției, va avea mai puține şanse de a dezvolta un tip de reactivitate la stres dominat de agresivitate, ostilitate şi iritabilitate.

**Tabelul nr. 6. Corelații între stilurile de rezolvare a conflictelor şi tipul de reactivitate la stres (A sau B) la femei**

| Nr. crt. | Dimensiunile corelate | p | Semnificația statistică |
|---|---|---|---|
| 1 | Stilul evitării – tipul A de reactivitate la stres | -0.105 | nesemnificativ |
| 2 | Stilul adaptării - tipul A de reactivitate la stres | -0.096 | nesemnificativ |
| 3 | Stilul colaborării - tipul A de reactivitate la stres | -0.131 | nesemnificativ |
| 4 | Stilul competiției - tipul A de reactivitate la stres | +0.251 | semnificativ la nivelul 0.01 |
| 5 | Stilul compromisului - tipul A de reactivitate la stres | -0.028 | nesemnificativ |
| 6 | Stilul evitării – tipul B de reactivitate la stres | +0.006 | nesemnificativ |
| 7 | Stilul adaptării - tipul B de reactivitate la stres | +0.156 | nesemnificativ |
| 8 | Stilul colaborării - tipul B de reactivitate la stres | +0.011 | nesemnificativ |
| 9 | Stilul competiției - tipul B de reactivitate la stres | -0.056 | nesemnificativ |
| 19 | Stilul compromisului - tipul B de reactivitate la stres | +0.104 | nesemnificativ |

În cazul lotului de femei s-a obținut o singură corelație semnificativă statistic, şi anume între tipul A de reactivitate la stres şi stilul competiției, corelație care este, ca şi în cazul lotului de bărbați pozitivă, relevând o variație în acelaşi sens a tendinței de a reacționa în fața stresului prin ostilitate, agresivitate, toleranță redusă la frustrare şi nerăbdare şi a tendinței de domina orice conflict apărut în relațiile interpersonale (tabelul nr. 6).

**Tabelul nr. 7. Corelații între stilurile de rezolvare a conflictelor şi nivelul reactivității la stres la bărbați**

| Nr. crt. | Dimensiunile corelate | p | Semnificația statistică |
|---|---|---|---|
| 1 | Stilul evitării – nivelul stresului | +0.299 | semnificativ la nivelul 0.01 |
| 2 | Stilul adaptării - nivelul stresului | -0.008 | nesemnificativ |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 3 | Stilul colaborării - nivelul stresului | +0.082 | nesemnificativ |
| 4 | Stilul competiției - nivelul stresului | -0.014 | nesemnificativ |
| 5 | Stilul compromisului - nivelul stresului | -0.331 | semnificativ la nivelul 0.01 |

Pentru lotul de bărbați am constatat o corelație pozitivă semnificativă din punct de vedere statistic între un nivel ridicat al reactivității la stres şi stilul de rezolvare a conflictelor prin evitare (tabelul nr. 7). Aceast fapt ce redă asocierea între un nivel superior al stresului şi tendința spre oscilare, non-asertivitate, nehotărâre, spre refuz de negociere a conflictului, prin care nu sunt urmărite nici interesele personale, nici ale altora, poate duce la conturarea ipotezei că evitarea în rezolvarea unui conflict în relațiile interpersonale, are drept consecință creşterea nivelului stresului.

O relație inversă apare între nivelul de reactivitate al stresului şi tendința spre compromis, spre soluții care să fi satisfăcătoare pentru ambele părți aflate în conflict. Atfel, cu cât se adoptă un stil prin care sunt căutate soluții acceptabile pentru toți şi sunt dezbătute contradicțiile, cu atât scade nivelul de reactivitate la stres.

**Tabelul nr. 8. Corelații între stilurile de rezolvare a conflictelor şi nivelul reactivității la stres la femei**

| Nr. crt. | Dimensiunile corelate | p | Semnificația statistică |
|---|---|---|---|
| 1 | Stilul evitării – nivelul stresului | +0.180 | semnificativ la nivelul 0.05 |
| 2 | Stilul adaptării - nivelul stresului | +0.218 | semnificativ la nivelul 0.05 |
| 3 | Stilul colaborării - nivelul stresului | -0.162 | nesemnificativ |
| 4 | Stilul competiției - nivelul stresului | -0.033 | nesemnificativ |
| 5 | Stilul compromisului - nivelul stresului | -0.194 | semnificativ la nivelul 0.05 |

În cazul lotului de femei constatăm aceleaşi corelații, pozitivă pentru relația nivelul stresului – stilul evitării şi negativă pentru relația nivelul stresului – stilul compromisului. În plus, mai apare o corelație pozitivă, pentru relația dintre stres şi stilul adaptării (tabelul nr. 8). De aceea, putem aprecia că un stil caracterizat prin non-asertivitate şi cooperare, specific unei persoane ce renunță la propriile interese în favoarea celorlalți, poate fi considerat unul din factorii importanți responsabili de un nivel superior al reactivității la stres.

## Concluzii

Bărbații din lotul cercetat, şi într-o oarecare măsură şi femeile, caracaterizați de un stil de comunicare agresiv, tentați să fie în centrul atenției, au reacții la stres specifice tipului A, sunt nerăbdători, ambițioşi, cu toleranță scăzută la frustrare şi

iritabili. La polul opus se situează bărbații cu un nivel scăzut al agresivității asociat cu reacții caracterizate de liniște, pasivitate în fața situațiilor solicitante.

Interesant este că datele au relevat o relație directă, de corelație directă și între stilurile de comunicare manipulator și nonasertiv și același tip A de reactivitate la stres, aceasta arătând că alături de stilul agresiv și ultimele două precizate anterior nu sunt generatoare de echilibrul pentru individ, ci pot fi considerate parțial responsabile, alături de alți factori, de nivele superioare, invalidante ale manifestărilor în fața stresului. Și în cazul femeilor au fost identificate aproximativ aceleași reacții.

Am observat, în urma prelucrărilor statistice de asemenea, că un nivel ridicat al nivelului stresului este asociat cu stilul de comunicare non-asertiv, caracterizat de un exces de amabilitate, ca o consecință a temerii de evaluare negativă. Ca o completare firească apare și relația inversă dintre un stil de comunicare asertiv și nivelul ridicat al stresului, aceasta indicând că o persoană ce a învățat și reușește să comunice asertiv va resimți un nivel scăzut al stresului.

Dacă ne referim la cealaltă dimensiune potențial compensatorie a stresului, constatăm o relație directă între o reactivitate de tip A și stilul competiției folosit în rezolvarea conflictelor, relație stabilită atât la bărbați, cât și la femei, relație ce poate fi explicată prin standardele impuse de o societate dominată de această dimensiune ce duce la tendința de a obține poziții cât mai bune din punct de vedere profesional sau social. Aceasta poate fi cauza pentru care bărbații se simt motivați către competiție, poate uneori exacerbată, tendință ce duce la reacții de iritabilitate, toleranță scăzută la frustrare în condiții de stres ridicat.

Colaborarea, prin care sunt prezente comportamente de căutare a soluțiilor pentru ambele părți aflate în conflict, pare să varieze în sens invers față de tipul A de comportament în fața stresului.

În cazul declanșării unor conflicte, evitarea, nehotărârea, refuzul negocierii, pentru bărbați duc la creșterea nivelului stresului. Dimpotrivă, inițierea unor negocieri prin care sunt căutate soluții mulțumitoare pentru ambele părți, poate duce la scăderea nivelului stresului. La femei apar aceleași relații între nivelul stresului și stilul de evitare și cel de compromis în rezolvarea conflictelor, la care se adaugă și cea dintre adaptare și creșterea nivelului de stres, aceasta conducând la ideea că anularea propriilor nevoi în favoarea celorlalți poate avea efecte destabilizatoare pentru persoana respectivă.

În consecință, dimensiunile care pot avea valoare compensatorie la nivel interpersonal și implicit la cel organizațional sunt: stilurile de comunicare nonagresiv și asertiv precum și stilurile de rezolvare a conflictelor dominate de compromis. Astfel, managerii și specialiștii în resurse umane ar putea cultiva în rândul angajaților dintr-o organizație capacitatea de autoafirmare, de exprimare a propriilor opinii și inițiative, fără agresivitate, fără a-i leza pe ceilalți, precum și abilitatea de a identifica soluții avantajoase pentru ambele părți implicate într-un potențial conflict, acestea având efecte în primul rând asupra diminuării stresului la

nivel individual, cât şi la nivel organizațional, cunoscută fiind importanța acestuia pentru randamentul profesional.

**Bibliografie**

1. BOGATHY, Z., *Introducere în psihologia muncii*, Timişoara, Tipografia Universității de Vest, 2002.
2. BIRKHENBIL, V., *Stresul-un prieten prețios ?*, Bucureşti, Ed. Gemma Pres, 2000
3. CHELCEA, A. (coord.) *Psihoteste.* (vol. I), Bucureşti, Ed.Ştiință şi Tehnică, 1994
4. COLE, G.A., *Managementul personalului*, Bucureşti, Codecs, 2000.
5. DEREVENCO, P., ANGHEL I., BABAN A., *Stresul în sănate şi boală. De la teorie la practică*, Bucureşti, Editura Dacia, 1992.
6. EMILIAN, R., *Conducerea resurselor umane*, Bucureşti, Ed. Expert, 1999.
7. FRIEDMANN, M, ROSENMAN R., *Association of overt behavior pattern with blood and cardiovascular findings*, JAMA, nr. 169, p. 1286-1296, 1959.
8. GORDON, J., *Organizational Behavior*, Second Edition, Allyn & Bacon, Inc. Boston, 1987 (cf. Z. Bogáthy, 2002).
9. IOSIF, Ghe., MOLDOVAN-SCHOLZ, M., *Psihologia muncii*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1996.
10. JONS, G., *Comportament organizațional*, Bucureşti, Editura Economică, 1998.
11. MOSCOVICI, S., *Social Influence and Social Change*, Academic Press, London, 1976 (cf. Z. Bogáthy, 2002).
12. RĂŞCANU, R., NUȚ, S., *Anxietate, depresie în perioada de tranziție,* Revista de psihologie, Tomul 45, 1-2/1999, pag. 77, Editura Academiei Române.
13. SILLAMY, N., *Dicționar de psihologie. Larousse*, Bucureşti, Ed. Univers Enciclopedic, 1996.
14. SLAMA-CAZACU, T.., *Psiholingvistica. O ştiință a comunicării*, Bucureşti, Ed. ALL, 1999.
15. STOICA-CONSTANTIN A., *Conflictul interpersonal. Prevenire, rezolvare şi diminuarea efectelor*, Editura Polirom, Iaşi, 2004.
16. TABACHIIU, A., *Psihologia ocupațională*, Bucureşti, Editura Universității Titu Maiorescu, 2003.
17. VLĂSCEANU, M., *Psihosociologia organzațiilor şi conducerii,* Editura Paideia, Bucureşti, 1993.
18. ZLATE M., *Tratat de psihologie organizațional-managerială* (vol. I), Iaşi, Ed Polirom, 2008.

# PERSONALITATEA MULTIPLĂ: DISOCIERE PSIHICĂ SAU TULBURARE DE IDENTITATE?

MARIA-ELENA OSICEANU

*„M-am urât mai întâi, apoi m-am venerat;*
*după care am îmbătrânit împreună”.*

Paul Valery

**Multiple personality: psychological dissociation or identity disorder?** Known as the „alternating personalities”, „cleavage of the Self”, „subjective dichotomy”, „dissociative identity disorder”, personality dissociation phenomena and the most spectacular aspect of those, double or multiple personality syndrome, are undeniable expressions of human mental life. Dissociation can be present in every „normal” individual who would show more or less dissociative tendencies, occupying different positions along a linear continuum, while the „multiple personalities” would be the highest „diffraction” form of personality; these are situated at the extreme poles of this continuum, integrating what is defined in the current specialized language: *dissociative identity disorder*.

Multiple personality involves an increased identification dynamics, as result of the activation of the unconscious psychological mechanisms and it expresses oneself by instability in identifications and a „fundamental inconsistency of the identity feeling”. The main symptoms of the multiple personality syndrome are: depressive state and memory disorders.

**Key words:** multiple personality, dissociative identity, cleavage of Self, defense mechanism.

## 1. Personalitatea multiplă - fenomen disociativ

Nu puține sunt cazurile când se observă că, în funcție de situație, un individ poate etala „fațete” diferite ale personalității sale, fără ca această „disociere” să fie cu necesitate, o expresie a fenomenului de personalitate multiplă. Sintagma „fațetă” a personalității, folosită ca figură de stil, trimite la „față”, „înfățișare” şi la grecescul „prosopee”, derivat din «prosopon» care înseamnă „mască de teatru”, desemnând tendința irepresibilă a psihicului uman de a-şi modela personalitatea, de a se exhiba de manieră teatrală, de „a face față”.

*Cercetări filosofico-psihologice*, anul III, nr. 1, p. 113-134, Bucureşti, 2011

Modificările personalității se reflectă uneori printr-o „dedublare" sau, mai degrabă, o „fragmentare a Eului"[1]. La un număr mare de persoane aflate în condiții dintre cele mai diverse, se constată că unitatea normală a conştiinței este anulată şi, în consecință, apar mai multe conştiințe distincte, fiecare având „percepțiile sale, memoria sa şi chiar caracterul său moral".

Cunoscute sub denumirile de „sindrom de personalitate dublă sau multiplă", „tulburare de identitate disociativă", „personalități alternante", „clivaj al Eului" sau „diviziune subiectivă", dintotdeauna fenomenele de disociere a personalității au avut un efect magic, fascinându-i în egală măsură, atât pe savanți, cât şi pe profani. Atracția neobişnuită pentru acest tip de fenomene a fost puternic întreținută de credința, general răspândită (dar, „pe furiş" admisă!), că într-unul şi acelaşi individ „sălăşluiesc" mai multe suflete...

Fenomenele disociative şi cel mai spectaculos aspect al acestora, *sindromul personalității multiple*, constituie un domeniu vast şi complex, care relevă că „difracția" personalității umane „afectează în egală măsură atât oamenii de rând, cât şi savanții"; atât unii cât şi ceilalți se pot dovedi a fi în anumite situații (de cele mai multe ori de natură patologică), „alterați" (în sensul de alterare a relației cu *alter-ego*) şi „dedublați".

Disocierea poate să apară la orice individ uman „normal", care ar prezenta tendințe mai mult sau mai puțin disociative, ocupând astfel poziții diferite de-a lungul unui *continuum linear,* în timp ce „multiplii" ar fi cei mai „disociați" dintre toți; ei se situează la punctul extrem al acestui continuum manifestând ceea ce se numeşte în limbajul actual de specialitate: *tulburare de identitate disociativă* (I. Hacking, 1998, p. 44).

Natura acestor „lumi interioare", structura şi complexitatea lor este limitată de imaginația şi cadrul de referință al individului. *Alter-ego*-urile sunt „reticente" atunci când trebuie să-şi dezvăluie identitatea.

În concepția lui Karl Jaspers, tulburările de identitate sunt tulburări ale conştiinței de sine, caracterizate prin alterarea sau pierderea sentimentului de a fi identic cu sine însuşi şi aparțin tabloului caracteristic sindromului de depersonalizare. Pot fi însoțite de pierderea sentimentului de autonomie şi de unitate a Eului, creând impresia de dedublare.

Însă, pe lângă cazurile de dublă conştiință, explicate prin „transformările" conştiinței individuale, se întâlnesc şi cazuri în care nu este scindată întreaga personalitate, ci „se desprind din ea doar fragmente mai mici", acest fenomen fiind mult mai probabil şi mai frecvent.

Pornind de la raportul de complementaritate dintre conştient şi inconştient, fundamentat pe principiul coincidenței contrariilor, al lui W. Pauli, C. A. Meier lansează o întrebare cel puțin bizară, cu privire la existența unui „conştient

[1] La începutul vieții, Eul este lipsit de coeziune, oscilând fără încetare între mişcările de integrare şi dezintegrare, întrucât are tendința de a se „fragmenta". (F. COUCHARD, J. SIPOS, M. WOLF – *Phobie et paranoia,* Paris, 2001, p. 81).

aproximativ", adică o stare intermediară între conştient şi inconştient, care ar putea explica în bună parte apariţia acestor fenomene, la nivelul personalităţii umane.

Wundt amintea în lucrările sale de „existenţa unei multitudini de conştiinţe individuale", dar se pare că ideea dublei conştiinţe, adică a unei „supra" şi a unei „subconştiinţe", în sensul lui Fechner, ar proveni din misticismul psihologic al şcolii lui Schelling.

H. Taine ridică acest fenomen la rangul de paradigmă, în cadrul teoriei sale psihofiziologice. Prin opoziţie cu spiritismul, el dezvoltă teza unui Eu „ne-identic" cu el însuşi, întrucât este legat de multitudinea senzaţiilor care îl constituie. Taine reeleborează o metaforă scenică pe care o preia de la David Hume: *„creierul uman este un teatru unde se joacă în acelaşi timp mai multe piese, pe mai multe planuri, dintre care doar unul singur este în lumina reflectoarelor. Nimic nu poate fi mai demn de studiu decât această pluralitate funciară a Eului, care merge mai departe decât ne putem imagina"*.

Chiar dacă nu serveşte de model dedublării, metafora teatrală sugerează o topică, întrucât dualitatea paradoxală a comediantului conştient de sine şi de celălalt, dă naştere la două personalităţi juxtapuse „în acelaşi creier", care nu pot dialoga sau nu se pot certa între ele, întrucât prima nu este conştientă de existenţa „în culise" a celeilalte.

Datorită caracterului, cel puţin „straniu", în ceea ce priveşte apariţia şi modul de manifestare, sindromul de personalitate multiplă este asociat obsedant cu aceeaşi întrebare: este o „tulburare reală" sau nu? Unii cercetători, cum ar fi, Richard Kluft şi David Spigel, consideră că „da", în timp ce alţii, ca Fred Frankel şi Martin Orne, că „nu", ci ar fi o „pură invenţie", întrucât multe din simptomele întâlnite în sindromul personalităţii multiple se regăsesc şi în tabloul clinic al altor entităţi nosografice (nevroza isterică, personalitatea borderline, psihoza maniaco-depresivă).

Problematica personalităţii multiple este diferit abordată în diverse culturi. De exemplu, în cultura nord-americană puternic marcată de monism, la începutul anilor '80, apare o adevărată „epidemie de personalităţi multiple". Statisticile arată că, dacă în anul 1972, personalitatea multiplă era considerată o „simplă curiozitate", în schimb în 1992, fenomenul cunoaşte o adevărată expansiune în mediul clinic unde se înregistrează peste 6000 de cazuri de acest gen. Dimpotrivă, în cultura clinică francofonă, chiar şi în versiunea sa „lacaniană", ce insistă în special asupra „diviziunii structurale a subiectului", abordarea tulburărilor disociative nu a cunoscut aceeaşi amploare.

O posibilă explicaţie cu privire la propagarea fenomenului „personalităţii multiple" în SUA, revine „intensificării" producţiilor hollywoodiene legate de acest subiect, precum şi rolului talk-show-urilor televizate, care satisfac gustul pentru bizarerie al publicului.

Cazurile de *personalitate multiplă,* care suscită actualmente un interes deosebit în SUA, ridică întrebări cu privire la mecanismul de *clivaj* şi la locul pe care îl ocupă acesta la nivelul Eului. De aici, a apărut o nouă perspectivă asupra

noțiunii clasice de *disociere.* Având un sens exclusiv descriptiv, ea se distinge de mecanismul fundamental din schizofrenie (*Spaltung*), descris de Bleuler în 1911. Aceste tulburări sunt în relație cu evoluția culturală a isteriei.

*Personalitatea multiplă* devenită în actualele manuale de psihiatrie *tulburare disociativă de identitate* este inclusă în cadrul „tulburărilor disociative ale funcțiilor normal integrate", cum ar fi: tulburările de identitate, memorie, conştiință, percepția mediul ambiant (cf. DSM-IV). Pentru unii autori, *conversiunea* este o tulburare disociativă (C. Chabert, 1998, p. 42-43).

Trebuie notat că, tulburările disociative, astfel definite nu au un caracter patologic prin ele însele, dar pot găsi un loc în cultură, în experiența religioasă. Ele nu implică nici suferință, nici alterarea funcționării psihice şi nici nu necesită îngrijire (spre deosebire de cazul stărilor limită şi al altor tulburări, în care sentimentul de identitate este afectat, considerate de numeroşi autori, „cazuri speciale").

*1.1. Clasificarea fenomenelor disociative (diviziuni subiective)*

În literatura de specialitate a şcolii franceze de psihopatologie (F. Sauvagnat, 2001), se disting cel puțin şapte tipuri de disocieri (diviziuni subiective) ale personalității:

1. *diviziuni subiective politeiste,* corespund posesiunii divine, într-un registru politeist mai mult sau mai puțin sistematizat;
2. *posesiunile demonice,* din mediul creştin;
3. *curentul de influență mesmeriană*, de inspirație în acelaşi timp mistică şi raționalistă (mesmerismul din secolul XVIII);
4. *diviziunile subiective freudiene*. În teoriile sale S. Freud a manifestat interes pentru fenomenul de personalitate multiplă, ca „fenomen particular de conştiință" sau ca mod specific de identificare, punând accent pe gândirea inconştientă.
5. *sindromul Ganser* şi *formele crepusculare*;
6. *personalitățile psihotice secunde*, care apar în cadrul unei trăiri halucinatorii sau a automatismului mental (se întâlnesc în psihopatologia germană şi rusă: Hagen şi Kandinsky, dar şi în cea franceză: Clérambault);
7. *personalitățile multiple* „nord-americane", DSM-IV făcând din acest sindrom o „tulburare de identitate".

Acestora li se adaugă, în opinia unor autori, şi „problema diviziunii perverse".

Un lucru de remarcat: şcoala franceză foloseşte preponderent conceptele de „personalitate alternantă" sau „diviziune subiectivă", în timp ce şcoala engleză, pornind de la ideea existenței „dublei conştiințe", preferă să utilizeze sintagma „tulburare de identitate". În ciuda diversității terminologice, pentru a asigura o

unitate şi omogenitate conceptuală, pe tot parcursul lucrării noastre, vom păstra termenul de „personalitate multiplă”.

## 2. Mitul dublei personalități: Dr. Jekyll şi Mr. Hyde

*Omul este în realitate „nu unul, ci doi”.*

Pornind de la „mitul universal al dedublării”, romancierul Robert Louis Stevenson în cartea *Dr. Jekyll şi Mr. Hyde* (1886), descrie în mod magistral sentimentul existenței unei duble personalități la ființa umană. Jekyll şi Hyde, două nume date aceluiaşi individ, simbolizează îngerul şi demonul care există în fiecare dintre noi.

Autorul romanului - despre prietenia (deloc întâmplătoare!) căruia cu Janet, autoritate în studiul fenomenului de personalitate multiplă, se cunosc amănunte doar în cercuri restrânse -, se împarte între două identități şi pune în scenă un personaj capabil oricând să se transforme în dublul său (*alter-ego*), fie fără voia lui, fie conştient şi voluntar sau, cum ar spune Jacqueline Carroy: fie „asemenea unui posedat, a unui somnambul sau a unui isteric”, fie „în maniera unui obsedat” (J. Carroy, 1993). Originalitatea lucrării constă în modul în care, un medic, Jekyll, analizează cu finețe toate modificările care au loc la nivelul personalității sale, reuşind totuşi să-şi zică „Eu”, observând cum devine un „altul”, adică Hyde. Jekyll expune complet cazul în finalul cărții, folosind pronumele „Eu”; pe tot firul epic Jekyll este în postura de locutor, niciodată Hyde.

Omul este în realitate „nu unul, ci doi” constituind o „veritabilă federație de cetățeni multiformi, heterogeni şi independenți”, afirmă Stevenson prin intermediul lui Jekyll (R. L. Stevenson, 2000, p. 72).

Dualitatea omului, esențială şi primitivă, se manifestă mai ales sub aspect moral. Aceasta reprezintă o lege dură a existenței, pe baza căreia s-a construit o bună parte a moralei religioase şi, neîndoielnic, constituie una dintre cele mai frecvente surse de nelinişte şi anxietate. Dualitatea existențială este un adevărat blestem pentru umanitate, întrucât „în sânul deşirat al conştiinței, aceşti gemeni antipodici – binele şi răul –, se află într-o permanentă luptă, iar până acum nu se cunoaşte niciun mijloc de a-i separa”.

Apariția celor două personaje, Jekyll şi Hyde este consecința producerii unui clivaj, mai pronunțat decât la marea majoritate a oamenilor, care delimitează cele două domenii ale binelui şi ale răului, locul unde se separă şi se compune dubla natură umană. Lecția contrariilor insidioase, exprimată prin clivajul dintre două nume şi două fețe exclusive, trimite subtil la o hibridare a două trăsături de personalitate contradictorii, uniune respinsă dar, insistentă, la nivelul personalității individuale: *„în ciuda duplicității nu eram ipocrit, cele două fețe ale Eului meu erau fiecare dintre ele foarte sincere; nu eram mai puțin eu însumi când făceam un bine sau un rău [...] Cele două personalități, una de înaltă ținută intelectuală (Dr. Jekyll), iar cealaltă cu totul imorală (Mr. Hyde), îşi disputau câmpul conştiinței,*

*pentru că „eram amândouă". Fiecare dintre cele două personalități tindea să elimine din existența individului tot ceea ce era insuportabil"* (p. 73).

Mr. Hyde, simbolul răului, este partea ascunsă a personalității, mai puțin robustă şi dezvoltată: *„în cursul vieții trupul îmi fusese supus la efort şi oboseală"*, la nivelul căreia, cenzura morală lipseşte practic cu desăvârşire: *„am renunțat tacit la libertate şi la tinerețe, la plăcerile ascunse, pe care le-am gustat mai târziu «deghizat în Hyde»".* Aşa cum binele se reflecta în fizionomia primului, răul se înscria în toată deplinătatea pe trăsăturile celuilalt; răul pusese pe trupul lui Hyde o amprentă de diformitate şi decădere: *„acea urâtă efigie îmi apăru în oglindă nu respingătoare, ci chiar simpatică. Eram tot eu... Îmi părea natural şi uman [...] încarnarea răului, provoca oripilarea celorlalți pentru că era alcătuit exclusiv din rău, în timp ce toate celelalte ființe sunt alcătuite dintr-un amestec de bine şi de rău"* (p. 76).

Hyde îl domina adeseori pe Jekyll, iar pentru tot răul provocat în jur doar Hyde era vinovat, Jekyll păstrându-şi astfel intacte calitățile şi conştiința morală. Cele două personalități aveau în comun memoria, celelalte facultăți erau inegal repartizate între ele; afecțiunea lui Jekyll era mai mult decât paternă, în schimb, indiferența lui Hyde, mai mult decât filială. Trecerea de la o personalitate la alta presupunea „o agonie pe care omul o trăieşte doar la naştere şi la moarte", motiv pentru care, Jekyll, fără a mai putea îndura „torturile metamorfozei", înțelege că trebuie să aleagă între cele două personalități.

Scena jocului de dedublări şi redublări este esențială în înțelegerea fenomenului de personalitate dublă, ridicând o serie de întrebări: cine contemplă în final fața „alterată" din oglindă, Jekyll punându-l în scenă pe Hyde sau Hyde punându-l în scenă pe Jekyll? Jekyll sau Hyde? Jekyll şi Hyde?

Fără îndoială, această imagine a dublei reversibilități, face trimitere la articolul lui Lacan[2]: „Stadiul oglinzii ca fundament al funcției Eului" („Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je"), în care autorul prezintă agresivitatea ce apare între Eu şi alter-ego. Oglinda, în speță relația specular㠫(«speculum», în latină înseamnă oglindă), este în mod paradoxal, locul de manifestare a contrariilor; Eul se poate transforma în alter-ego, relația narcisică, de iubire, în ura cea mai cumplită, iar atracția în respingere. Relația „Eu şi el" (alter-ego) care reprezintă în oglindă unul şi acelaşi lucru, reflectare a principiului identității, se poate transforma într-un moment de „rivalitate identitară" în: „ori Eu ori el" (J. Lacan, 1971, p. 93).

[2] Lacan a evidențiat în mod remarcabil rolul „aparatului reflexiv" (oglinda) în apariția dublului, la nivelul căruia se exprimă cele mai eterogene realități psihice. Faptele de mimetism concepute ca identificare heteromorfă sunt importante pentru că ridică problema semnificației spațiului şi timpului la nivelul personalității umane, ele reprezentând mai mult decât controlul adaptării. (J. LACAN - „Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je", în *Écrits,* vol. I, Paris, Gallimard, 1971, p. 92).

În final, personalitatea lui Hyde va înlocui irevocabil, personalitatea lui Jekyll: *„îmi pierdeam puțin câte puțin controlul asupra Eului meu principal şi superior, pentru a mă identifica din ce în ce mai mult cu Eul meu secund şi inferior”* (p. 82).

A renunța la o personalitate în favoarea celeilalte, adică la un anume mod de a fi, pentru a adopta un altul nou, acceptabil în plan social, constituie o dilemă la fel de veche ca şi umanitatea, reflectând tentațiile şi temerile care decid soarta omului „păcătos supus permanent ispitei”, dar care, în cele mai multe cazuri, acționează la fel ca şi Jekyll: *„am ales şi eu ca majoritatea oamenilor cel mai bun rol, dar în final mi-a lipsit energia de a-l exersa”* (p. 83).

Soluția finală este una singură: *suicidul*, decizia fiind luată la nivelul personalității lui Jekyll, iar execuția având loc la nivelul personalității lui Hyde.

### 3. Istoricul sindromului de personalitate multiplă

Primul caz de personalitate dublă, aşa-zis „naturală”, semnalat în literatura de specialitate este „cazul Félida” al medicului chirurg Eugène Azam. Alte surse consideră că personalitatea multiplă a fost descrisă pentru prima dată în 1816 de Mitchell, în prezentarea „cazului Christine Beauchamp”. Aceste cazuri au fost ulterior preluate şi dezvoltate în studiile lui Théodule Ribot, Pierre Janet şi Morton Prince.

Cazul Félida, pe care medicul Eugène Azam l-a studiat vreme îndelungată (1858-1876), prezintă istoria unei vieți duble sau a unei amnezii periodice. Félida are două personalități, fiecare având valori morale proprii şi două Euri perfect distincte: *„cel de-al doilea Eu nu este deloc un Eu artificial, el este perfect organizat, capabil să lupte împotriva primului Eu şi chiar să-l înlăture”* (A. Binet, 1998, p. 41). Prima personalitate este tristă şi amnezică, personalitatea secundă este pasionată, dar păstrează în memorie condiția celei dintâi. Gurney vorbeşte de o stare de dedublare prin diviziunea conştiinței, ceva similar somnambulismului, caracterizată prin existența a două Euri: un Eu normal (personalitatea principală) şi un Eu somnambulic (condiția secundă).

Din punct de vedere al primei personalități, avem de-a face cu un clivaj caracterizat de uitarea lui „alter-ego”, în maniera unei posesii demoniace; în schimb, privit prin prisma celei de-a doua personalități, acelaşi clivaj este însoțit de conştiința şi memoria celei dintâi, dar în maniera unei obsesii. Prima perspectivă este cea pe care o va alege Janet, iar cea de-a doua va fi preferată de Freud, de unde şi diferențele ulterioare care apar între cei doi, atât în plan teoretic, cât şi terapeutic (reflectă diferența dintre uitare şi amintire!).

În 1876, odată cu aducerea în prim plan a cazului Félida şi a fenomenului de personalitate dublă, comunitatea ştiințifică va readuce în discuție, teza complexității şi unității Eului. Paul Janet (1876), unchiul lui Pierre Janet, subliniază că fenomenele de personalitate dublă nu afectează teza unității Eului şi că: *„[...] trebuie făcută distincție între «sentimentul fundamental al existenței», pe care îl*

*numim şi sentiment al Eului, care este indivizibil şi nu poate varia decât în intensitate şi «sentimentul de individualitate» care este un fapt complex şi poate varia fără ca sentimentul fundamental al existenței să fie afectat în vreun fel"* (J. Carroy 1993, în F. Sauvagnat, 2003, p. 44).

Théodule Ribot definea Eul ca „suma stărilor actuale de conştiinţă", memoria fiind liantul care asigură continuitatea: trecut – prezent – viitor (I. Hacking, 1998, p. 326). Autorul evidenția că: *„unitatea Eului, în sensul psihologic al cuvântului, este coeziunea, pentru o anumită perioadă de timp, a unui număr de stări de conştiinţă clară, însoțite de altele mai puțin clare, şi de o mulțime de stări fiziologice care, fără a fi însoțite de conştiinţă, ca altele de acelaşi tip, acționează la fel ca şi acestea. Unitate, înseamnă deci coordonare".*

Alfred Binet admite că - chiar dacă sunt ignorate -, în afara conştiinței pot să apară idei, gânduri, fenomene psihice (existența cerebrației inconştiente, de care vorbeau Huxley şi Charpenter, anunța indirect existența inconştientului), reflectând astfel, ceea ce el numeşte „pluralitatea conştiinței la un individ".

*„Spunem conştiinţă, nu spunem personalitate, deoarece conştiința desemnează o reuniune de fenomene psihologice; acestei colecții nu trebuie să i se dea numele de „personalitate", decât atunci când se ajunge la un grad înalt de dezvoltare şi apare ideea de Eu; [...] cu toate că limita dintre cele două va fi dificil de trasat – tocmai pentru că este mai degrabă o diferență de natură, decât una de grad –, este sigur că mişcările foarte simple, provocate la o persoană normală în timpul stării de distragere a atenției, reprezintă „semnul" existenței unei subconştiințe, argument susținut şi de faptul că, în aceleaşi condiții şi cu aceleaşi procedee, se poate provoca la o persoană isterică, o subpersonalitate"* (A. Binet, *Dedublarea personalității şi inconştientul*, 1998, p. 248).

Toate stările care apar la nivelul personalității, stări pe care individul nu le conştientizează, aparțin altor personaje; aceste „elemente răzlețe" se pot organiza în personalități noi, în aşa-numitele „personalități secunde", ascunse într-o oarecare măsură „în spatele conştiinței personale".

În epoca Félida, simptomele care apăreau în cazurile de personalitate multiplă erau frecvent asociate cu isteria, deoarece au în comun o serie de simptome (în psihopatologia franceză, cazurile de dedublare erau etichetate de cele mai multe ori, drept isterii, de unde necesitatea stabilirii unui diagnostic diferențial!). Hipnoza şi isteria au constituit cele două aspecte ale matricei în care se va concepe fenomenul de personalitate multiplă.

Şi, nimeni nu a descris mai bine decât Pierre Janet, personalitatea isterică. Tabloul clinic al personalității isterice, aşa cum a fost prezentat de Janet, conține elementele descriptive ale entității nosografice, care va fi cunoscută mai târziu sub denumirea de personalitate multiplă. Simptomele evidențiate aveau caracteristici comune cu depresia: anxietatea, emotivitatea, instabilitatea emoțională, dar, în egală măsură, includeau sugestibilitatea exagerată, un autocontrol deficitar, o imaginație bogată, tendința de autodistrugere, regresie, îngustarea câmpului conştiinței şi derealizarea (I. Hacking, 1998, p. 258-259).

Pierre Janet subliniază cele două condiţii principale ale divizării conştiinţei, anestezia şi distragerea atenţiei: *„distragerea atenţiei poate produce indirect o anestezie psihică, dar şi o divizare a conştiinţei, pentru că cele două fenomene sunt până la un anumit punct echivalente: distragerea atenţiei este o anestezie pasageră, iar anestezia psihică, o distragere permanentă”* (P. Janet, în A. Binet, 1998, p. 118). Janet studiază femei isterice, la care produce artificial, prin hipnoză şi sugestibilitate, o personalitate secundă, subliniind că: *„la aceste bolnave se produce o îngustare a câmpului conştiinţei; în starea de distragere a atenţiei este de ajuns să pronunţi câteva cuvinte cu voce joasă pentru a intra în relaţie cu personajul inconştient”* (autorul denumeşte personalitatea secundă „personaj inconştient”). *„Fraza nu este auzită de personalitatea principală, dar personajul inconştient ascultă şi profită de aceasta”* (idem).

Entităţile psihice dezagregate, formate în afara conştiinţei „normale” a subiectului, determină apariţia „personajului inconştient”: *„[...] o porţiune separată a conştiinţei normale care se organizează în «personalitatea secundară» sau în «personajul inconştient». Acesta desemnează, în general, Eul normal la persoana a treia şi se numeşte alter”* (P. Janet, în A. Binet, 1998, p. 119-121). Pierre Janet, ca şi Alfred Binet, arată că „medium-urile”, ar fi de fapt indivizii care pot să exprime cu uşurinţă „personajul inconştient”.

Pierre Janet interpretează personalităţile secunde ca rezultat al mişcărilor automate cvasi-deficitare, care preferă să comunice prin scris: *„colaborarea dintre conştiinţe la isterici, se manifestă într-un fel cu totul remarcabil în «scrierea automată» (în acest tip de scriere, una din conştiinţe reprezintă scrierea, iar cealaltă exprimă ideea)”*.

În urma experimentelor făcute pe isterice, Janet ajunge la următoarele concluzii: 1. elementele care intră în mod normal, în constituţia Eului, pot fi în stare de dezagregare; 2. una din conştiinţe nu încetează să însoţească aceste elemente, cu toate că Eul normal îşi pierde conştiinţa; 3. uneori, în condiţii excepţionale, patologice sau experimentale, aceste elemente dezagregate, se organizează în personalităţi secundare (P. Janet, în A. Binet, 1998, p. 50). În plus, dacă se multiplică punctele de contact dintre cele două conştiinţe (chiar dacă iniţial conştiinţa principală ignora conştiinţa secundară), cu timpul, una dintre ele, de obicei conştiinţa secundă, „anormală”, tinde să se dezvolte în detrimentul celeilalte, iar fenomenele subconştiente sunt capabile să „invadeze” Eul normal şi chiar să-l „suprime”[3].

### 4. Personalitatea multiplă între disociere şi identificări

Joseph Jastrow, un pseudoprecursor al lui Freud, publica în 1890, un articol intitulat: „Time Relation of Mental Phenomena”, în care se referă la fenomenul de

[3] Personalitatea „secundă” poate deveni permanentă, datorită transformării personalităţii principale (iniţiale).

personalitate multiplă. În prefața cărții *The Subconscious,* a lui Jastrow, Pierre Janet sublinia că unitatea absolută a Eului este „o vedere metafizică, acesta fiind în realitate disociabil". Din această perspectivă, pentru Janet „subconştientul" este tot un gen de conştiință, situată „dedesubtul conştiinței normale". Esențial în concepția janetiană este însă faptul că „subconştientul" este rezultatul unui proces patologic de disoluție, de dezagregare a conştiinței, a personalității. În aceeaşi prefață, Pierre Janet scrie: *„termenul subconştient se limitează în a rezuma caracterele neobişnuite pe care le prezintă observatorului, anumite tulburări ale personalității"* (A. Binet, op. cit., p. 19).

Disocierea sau diviziunea internă care generează „fragmentarea personalității" ridică o întrebare cu privire la unitatea subiectului, omogenitatea, coeziunea sa. Termenul disociere îi aparține lui Pierre Janet şi pătrunde în limba engleză, în 1890, datorită lui William James, care era fascinat de psihologia franceză şi de personalitatea ştiințifică a lui Janet (I. Hacking, 1998, p. 72-73). La rândul său, Morton Prince, pionierul american al fenomenului de personalitate multiplă, leader-ul şcolii de psihologie din Boston, va utiliza în scrierile sale acest termen, începând din 1890. Prince considera că declinul isteriei va reprezenta „un dezastru" pentru fenomenul de personalitate multiplă.

În schimb, Sigmund Freud s-a opus în mod constant asocierii tulburărilor de identitate cu cele disociative, personalitatea multiplă fiind prezentată ca un diagnostic independent. El afirmă că la isterici apare această diviziune şi vede în ea efectul multitudinii şi incoerenței identificărilor care se „izolează unele de altele prin rezistențe" şi „acaparează alternativ conştiința", explicând astfel, secretul cazurilor de personalitate multiplă. În 1912, Freud postula în fața „Society for Psychic Research" ipoteza inconştientului dinamic, asociată unei alte ipoteze fundamentale: aceea a existenței unei „conştiințe divizate" şi a „anumitor gânduri sau procese psihice", care pot constitui o conştiință separată. Definiția pe care Freud o propune pentru inconştient, îl constrânge să descrie „personalitățile multiple" ca pe un epifenomen legat de trecerea de la o „stare de conştiință la alta" sau de la o „stare la alta a Eului".

În eseul *Eul şi sinele* (*Le Moi et le Ça,* 1923), Freud nota că identificările numeroase ale Eului pot să aibă consecințe patologice. La nivelul Eului pot apărea identificări diferite, incompatibile sau contradictorii, izolate unele de altele prin rezistențe psihice: *„aşa poate fi explicat fenomenul de personalitate multiplă, care rezidă în diferite identificări ce «acaparează» conştiința în mod alternativ. Chiar dacă lucrurile nu capătă amploare, între diferitele identificări care divizează Eul apar o serie de conflicte; totuşi, nu toate conflictele au un caracter patologic"* (S. Freud, 1923/ 1981, p. 235).

Freud constată că în procesul de identificare, forma cea mai primitivă a ataşamentului afectiv, Eul „absoarbe" proprietățile obiectului investit afectiv. Trebuie notat că în aceste identificări, Eul „copiază" când o „persoană iubită", când o „persoană detestată, disprețuită", de unde şi aspectul lor contradictoriu. Se constată că unele dintre aceste identificări sunt parțiale, Eul limitându-se să

„împrumute" de la obiect, una sau doar câteva trăsături de personalitate. Spre sfârşitul operei sale, în lucrarea *Compendiu de psihanaliză* (*Abrégé de psychanalyse,* 1938), Freud revine în mod indirect asupra personalității multiple, prin descrierea clivajului, mecanismul psihologic care generează acest fenomen. Eseul „Clivajul Eului în procesele defensive" (*„Le clivage du moi dans le processus de défense",* 1938), care este cu siguranță ultimul articol redactat de Freud, reflectă în ce măsură părintele psihanalizei a ezitat, în special la sfârşitul operei sale, între două poziții: 1) fie să „parieze" pe forța Eului (cum îi sugera teoria elevului său Heinz Hartmann); 2) fie să înfățişeze clivajul Eului ca pe o formulă generală.

Oricare ar fi opțiunea finală a specialiştilor, rămâne de necontestat faptul că, personalitatea multiplă presupune o dinamică identificatorie crescută, rezultat al activării unor mecanisme psihologice inconştiente şi se exprimă prin labilitate în identificări şi o „inconsistență fundamentală a sentimentului de identitate" (J. André, J. Lanouzière *et al.*, 1999, p. 87).

## 5. Personalitatea multiplă în manualele de psihiatrie (DSM-III şi DSM-IV)

Una dintre cele mai controversate şi disputate entități nosografice, isteria, concept-pilot în numeroase studii, cercetări şi teorii din domeniul psihopatologiei, psihanalizei şi al psihologiei clinice dispare din DSM-III al APA (1983), dar „reînvie" într-un anumit fel, sub forma „personalităților multiple".

DSM-III, defineşte personalitatea multiplă ca fiind: *„tulburarea de personalitate caracterizată prin existența la o persoană a două sau mai multe personalități sau stări de personalitate diferite, care dețin pe rând controlul total al comportamentului individului"* (DSM-III-R, 1993, p. 285). Personalitatea multiplă a fost adeseori asimilată psihozei maniaco-depresive, în care alternau faze de depresie, de manie şi de stabilitate. Conform opiniei unor autori, această entitate nosografică aparține tulburărilor disociative din cadrul nevrozelor isterice. În SUA, datorită DSM-IV, personalitatea multiplă a devenit o „tulburare disociativă de identitate" care seamănă cu clivajul personalității isterice.

Începând cu DSM-IV (1994), termenul de personalitate multiplă dispare din manualele de psihiatrie, aceeaşi entitate nosografică fiind denumită: *tulburare de identitate disociativă*. Allen Francis şi Michael First sunt cei care propun următoarea definiție a personalității multiple: *„elementul esențial al tulburării de identitate disociativă îl constituie prezența a două sau mai multe personalități sau stări de personalitate sau identități distincte care iau în mod recurent controlul asupra comportamentului. Perturbarea nu se datorează unor cauze patologice uşor decelabile, vizibile sau efectelor fiziologice provocate de administrarea unor substanțe"* (DSM-IV-TR, 2003, p. 526).

Dacă în DSM-III definiția recurgea la termenul „existență", în DSM-IV, autorii preferă termenul „prezență". Mai mult, se observă că în noua definiție a personalității multiple, conceptul cheie este cel de *identitate,* nu de personalitate sau comportament. Spre deosebire de CIM-10, din care tulburarea de identitate disociativă a fost cu totul eliminată, oportunitatea pe care o prezintă DSM-IV este aceea că „lasă o poartă deschisă" pentru studiul personalității multiple.

Tulburarea de identitate reflectă incapacitatea de a integra diverse aspecte ale identității, memoriei şi conştiinței. Fiecare stare de personalitate poate fi experimentată ca şi cum ar avea o istorie personală, o imagine de sine şi identitate distincte, uneori discrepante, inclusiv un nume separat. De obicei, există o identitate primară care poartă numele dat individului şi care este pasivă, dependentă, culpabilă, depresivă. Identitățile alternante au frecvent nume şi caracteristici care contrastează cu identitatea primară (de exemplu, sunt ostile, controlate şi autodestructive). Identitățile particulare apar în anumite circumstanțe şi pot fi diferite din punct de vedere al vârstei, sexului, cunoştințelor generale, afectului predominant. Identitățile dețin în mod repetat şi alternativ controlul comportamentului; de asemenea, se pot nega reciproc, pot fi foarte critice una cu cealaltă sau chiar în conflict deschis.

În cazurile clasice, cele două personalități sunt egal dezvoltate, fiecare are memorie, pattern-uri comportamentale şi relații sociale proprii; în alte situații, una dintre personalități deține controlul asupra celorlalte, memoria, relațiile sociale şi relațiile afective fiind de cele mai multe ori comune, dar în proporții diferite. Adesea personalitățile sunt conştiente unele de altele în diverse grade, iar anumite personalități le pot experimenta pe celelalte ca amici, companioni sau protectori (DSM-III-R, 1993, p. 286). Philip Coons (1984) apreciază că: *„este o greşeală să consideri fiecare personalitate ca fiind un tot separat, ca formând un tot autonom. Celelalte personalități trebuie descrise mai curând ca stări de personalitate, ca alte Euri, ca fragmente de personalitate"* (Ph. Coons, 1984, în I. Hacking, 1998, p. 33).

Principala caracteristică pe care personalitatea multiplă „modernă" şi fenomenele de dublă conştiință (personalitate dublă) de acum o sută de ani, o împărtăşesc în comun, este aceea că „personalitatea gazdă" este rezervată şi inhibată, în timp ce personalitatea alternantă este „vie şi animată" (I. Hacking, 1998, p. 47). Primele simptome ale sindromului de personalitate multiplă, destul de frecvente şi în alte tulburări, sunt: starea depresivă şi tulburările de memorie.

Indivizii cu tulburare de identitate disociativă, prezintă frecvente lacune mnezice, legate de istoria recentă sau îndepărtată de viață. Amnezia este frecvent asimetrică; personalitățile pasive tind să aibă memoria mai redusă, pe când cele ostile, mai „controlate" şi aşa-zis „protectoare" au memoria mult mai completă. Pierderea memoriei se poate produce nu doar pentru perioade recurente de timp, dar şi pentru o perioadă extinsă din copilărie – are loc o pierdere a memoriei biografice.

Ian Hacking (1992), ilustrează prin studii de caz, confuziile care se produc între tulburările de memorie din sindromul personalității multiple şi „sindromul falsei amintiri" (*False Memory Syndrome*), definit ca rememorarea unui ansamblu de evenimente din trecut care „nu au avut loc niciodată" (uneori aceste amintiri pot contrazice în mod flagrant realitatea!). Dacă amintirile neplăcute sunt şterse în mod deliberat din conştiință, se poate vorbi de „falsa conştiință de sine". Chiar şi atunci când ştergerea din memorie a evenimentelor neplăcute sau traumatizante ale vieții se face inconştient, mecanismul diferă de refulare, în acest caz factorul moral deținând un rol esențial. De altfel, disocierea din cazurile de personalitate multiplă este determinată întotdeauna de aspecte defensive de ordin moral (I. Hacking, op. cit., p. 400). Trecerea de la o identitate (personalitate) la alta se face, de regulă, brusc (în decurs de câteva secunde sau minute), dar, mai rar, poate fi graduală (durează ore sau zile). Tranziția este provocată de un stres psihosocial sau de conflictul dintre personalități. Atunci când traversează perioade dificile, personalitățile multiple fac permutări de la o personalitate la alta şi îşi asumă de fiecare dată un personaj din repertoriul lor. Clinicienii au relevat că pacienții cu tulburare disociativă se raportează la personalitățile alternante ca la un *alter-ego,* asumat; multiplii spun: „un alter a ieşit sau este pe punctul de a ieşi" (I. Hacking, 1998, p. 48). *„Noi întreținem în permanență un raport mimetic cu ceilalți. Arta, de la cel mai înalt nivel şi până la arta mediocră, ne oferă o serie de personaje stilizate, în care noi punem anumite aspecte din stilul nostru personal [...] în urma unei selecții noi ne construim propriile personaje"* (I. Hacking, op. cit., p. 55).

Numărul de identități variază de la două, la mai mult de o sută. Jumătate din studiile de caz raportate, se referă la indivizi cu zece sau mai puține identități[4].

Cauzele apariției personalității multiple se referă la abuzuri severe, cel mai frecvent de natură sexuală, relații incestuoase sau alte traume puternice suferite în copilărie. Deşi îşi are debutul în perioada copilăriei mici, în cele mai multe cazuri, tulburarea de personalitate multiplă, devine manifestă în jurul vârstei de 30 de ani, şi chiar mai târziu. Este o tulburare cronică şi apare de 3-9 ori mai frecvent la femei, decât la bărbați (nouă din zece personalități multiple sunt femei). Se întâlneşte mai ales la femeile cu tulburări anxio-depresive, fiind asociată cu conversie, amnezie, componente suicidare, automutilare (se constată pregnanța rolului identității sexuale şi al isteriei în practica clinică, mai ales în cea franceză!). Impulsivitatea şi schimbările bruşte şi intense în relațiile interpersonale, pot justifica un diagnostic concomitent de personalitate borderline.

Important de reținut este că personalitatea multiplă trebuie distinsă de *simulare*, situație în care tulburarea aduce un beneficiu secundar, dar şi de tulburările factice, în care poate exista un pattern comportamental de solicitare a ajutorului.

[4] Dacă în cazurile clasice sunt puse în evidență numai două personalități alternante, în practica clinică de astăzi, se cunosc şi multiplii cu cel puțin douăzeci de personalități alternante.

În lucrarea*, L'âme réécrite. Étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire,* Ian Hacking pune în evidență trei caracteristici constante ale fenomenologiei personalității multiple: 1. cea mai mare parte a pacienților sunt femei; 2. „alter" este mai tânăr decât personalitatea gazdă (frecvent un copil); 3. ambivalență în ceea ce priveşte sexualitatea (I. Hacking, 1998, p. 125).

### *5.1. Diagnosticul diferențial în raport cu schizophrenia*

Personalitățile multiple pot să aibă „episoade schizofreniforme", adică pentru o scurtă perioadă de timp se comportă şi acționează în mod similar schizofrenilor. În plus, multe din simptomele clasice ale schizofreniei sunt mai curând simptome caracteristice personalității multiple.

În pofida asemănărilor numeroase, schizofrenia şi personalitatea multiplă sunt entități clinice distincte. Kurt Schneider (1939) enumera unsprezece simptome distinctive ale schizofreniei, care ar putea să o diferențieze în raport cu personalitatea multiplă.

Schizofrenia debutează, de obicei, în jurul vârstei de 20 de ani, cauzele sale putând fi de ordin genetic sau neurochimic; bolnavul reacționează la tratament medicamentos, logica sa este alterată şi, cel mai distinctiv simptom, prezintă *ambivalență* în plan afectiv şi intelectual (se exprimă prin manifestări simultane de emoții, atitudini şi comportamente contradictorii). La acestea se adaugă distorsiuni care afectează sentimentul realității.

Personalitatea multiplă apare în jurul vârstei de 30 de ani sau chiar mai târziu; subiectul nu reacționează la tratament chimio-terapeutic; la personalitățile alternante, logica nu este în niciun fel afectată, iar mecanismul psihologic consubstanțial este *clivajul*. În acest caz, nu apar perturbări ale sentimentului realității, ci doar „fracturi" între fragmente succesive de timp.

Dacă în schizofrenie există o „sciziune" între ceea ce gândeşte şi ceea ce face subiectul, la nivelul personalității multiple nu apare nicio falie la nivelul vreuneia dintre personalitățile alternante; acestea sunt „perfect complete" şi total independente. Ca un corolar, putem spune că diferența dintre schizofrenie şi personalitatea multiplă este similară diferenței dintre „alterare" şi „alternare"!

## 6. Cazurile de personalitate multiplă - o explicație

Mecanismul psihologic care stă la baza apariției fenomenului de personalitate multiplă, nu este încă foarte bine cunoscut. Specialiştii caracterizează dezvoltarea personalităților alternante ca fiind „expresia unui mecanism de apărare psihofiziologic înnăscut", şi anume, al disocierii. Spiegel evidenția că, dacă problema dezintegrării sensului identității a fost îndelung aprofundată, mai rămân două lucruri de studiat: memoria şi suferința psihică (I. Hancking, 1998, p. 30). Prin mecanismele disociative ale personalității, individul încearcă să elimine din câmpul conştiinței, amintirile şi emoțiile dureroase, în scopul de a se apăra (F.

Lelord, C. André, 2003, p. 264). Personalitatea multiplă este simultan un mecanism de apărare şi adaptare, un răspuns la o traumă precoce şi repetată, cel mai adesea de ordin sexual. Personalităţile alternante sau complementare, „alter-ego-urile", sunt entităţi psihice apărute în anii copilăriei mici, modalităţi de manifestare a fantasmelor sau plăsmuiri[5] ale minţii unor copii torturaţi, incapabili să suporte durerea.

Dorothy O. Lewis, cercetătoare la Universitatea Yale, nota că: *„personalităţile complementare violente sunt, de obicei, caricaturi ale răului sau amintiri ale răului; ele sunt personaje formate în mintea unor copii chinuiţi, pentru a le prelua suferinţa şi a-i apăra de duşmani, reali sau imaginari. Ele personifică puterea, curajul şi voinţa necesare unui copil torturat, pentru a supravieţui. În orice caz, sunt creaţii ale minţii copilului"* (Lewis, 2001, p. 142). Este ca şi cum aceşti copii grav abuzaţi s-ar autohipnotiza, detaşându-se în acest fel de situaţia lor. Ei văd ce se întâmplă, dar nu simt nimic, de parcă totul s-ar întâmpla „în afara lor", „unor alţi indivizi, mult mai puternici, care pot îndura mai bine suferinţa". În acest timp, „altcineva străin", din interiorul lor, devine personalitatea „ocrotitoare". Una din personalităţile alternante este întotdeauna o personalitate protectoare. Între această personalitate ocrotitoare şi copil, se stabileşte o relaţie de enigmatică ambivalenţă. „Protectorul" îşi asumă tot calvarul torturii şi durerii suportate de copil, dar, în anumite situaţii, îl ameninţă pe acesta din urmă „reproşându-i tot chinul îndurat" (D. Lewis, 2001, p. 145).

Otto Rank a descris „dubla conştiinţă" ca pe un tip de *narcisism,* idee care a fost preluată de Sheldon Bach. Procesul de dedublare poate fi considerat *un gardian narcisic,* cu funcţia de a organiza pulsiunile. Această perspectivă asupra dedublării, a permis pătrunderea în vocabularul fenomenelor de disociere, a unei noţiuni noi: aceea de „autoclivaj narcisic", strâns legată de cea de proiecţie (F. Couchard *et al*., 2001, p. 76).

Pentru Sandor Ferenczi, orice copil traumatizat care nu se simte iubit ajunge *să-şi fragmenteze o parte din el însuşi, de care se separă prin autoclivaj*. Această parte a Eului, datorită caracteristicilor sale patologice, poate fi considerată „bolnavă"; partea intactă, „sănătoasă" a Eului, va manifesta compasiune pentru partea „bolnavă": *„totul se petrece [...] ca şi cum sub presiunea unui pericol iminent, un fragment din Eul copilului se clivează sub forma unei instanţe autoperceptive, cu caracter defensiv"*. Evident este vorba de un *mecanism defensiv,* împotriva unei amintiri traumatice; trauma „a distrus o parte a personalităţii", iar cealaltă continuă să existe, ca şi cum ar fi *anesteziată*: „ştie tot, dar nu simte nimic".

Un fapt important trebuie reţinut, şi anume, acela că personalitatea protectoare, produs primitiv al imaginaţiei copilului torturat, nu are conştiinţă morală şi „nu distinge binele de rău". Dacă în tendinţa ei defensivă, una din

[5] Unii cercetători susţin că personalităţile multiple pot să activeze fantasme care nu apar în abuzul sexual, aceşti pacienţi fiind extrem de manipulatori.

personalităţile alternante comite delicte, din punct de vedere juridic, responsabilă este „personalitatea gazdă”.

În studiile sale referitoare la tulburările de personalitate, Sherrill Mulhern relatează câteva evenimente stupefiante cu privire la dezbaterile juridice, apărute în jurul fenomenului de dedublare a personalităţii. Astfel, în cazurile în care era diagnosticată o tulburare de personalitate multiplă, s-au întâlnit avocaţi care solicitau condamnarea personalităţii complementare, considerată răspunzătoare de crimă (S. Mulhern, în S. Laurens, 2002, p. 105). „Individul corporal” fiind «indisociabil», pedepsirea „personalităţii criminale” prin condamnarea sau uciderea individului, este însoţită, în mod logic, de pedepsirea şi/ sau eliminarea personalităţilor inocente. *Din punct de vedere legal şi juridic, disocierea nu este admisă.* (ibidem, p. 107).

Deşi, se presupune că individul este „indivizibil” din punct de vedere legal şi psihologic, fundamentul propriei identităţi îi scapă, totuşi...

### 7. Personalitatea multiplă – o validare „experimentală”

Tulburarea numită personalitate multiplă nu poate fi validată prin teste de laborator. Fenomenul este cu totul deosebit, diferitele personalităţi putând avea reacţii psihologice diferite: temperatura şi tensiunea arterială pot varia; personalităţi distincte pot avea acuităţi vizuale diferite; în plus, s-au înregistrat cazuri de reacţii alergice diferite, în funcţie de personalitatea dominantă. De asemenea este posibil să varieze performanţele la anumite teste psihologice, şi chiar tipul de activitate cerebrală înregistrată de encefalogramă. Modificarea expresiilor faciale constituie primul indiciu al apariţiei personalităţii alternante. Numai nişte actori extrem de talentaţi, trecând de la un rol la altul, pot simula modificările psihologice care intervin spontan, când indivizii suferind de personalitate multiplă trec dintr-o stare în alta.

În ciuda tuturor acestor inconveniente, fenomenul de personalitate multiplă a putut fi „obiectivat” cu ajutorul unei metode experimentale, şi anume, prin diferenţiatorul semantic Osgood[6].

[6] Diferenţiatorul semantic Osgood (1952), rezultat al cercetărilor asupra semnificaţiei conduitelor, permite caracterizarea conotaţiei cuvintelor, frazelor sau obiectelor, după un model tridimensional. Pentru a pune în evidenţă aceste trei dimensiuni se prezintă subiectului o serie de scale (în general, în şapte trepte), ai căror poli sunt adjective antonime (cald-rece, greu-uşor etc.), iar acesta trebuie să situeze o serie de cuvinte pe aceste scale. Scalele pot fi regrupate în trei clase, care corespund celor trei dimensiuni ale conotaţiei: 1. evaluare; 2. forţă, şi; 3. activitate. Scalele definind evaluarea, corelează puternic cu scala bun-rău, cel definind forţa, cu scala slab-puternic şi cele care definesc activitatea, cu scala activ-pasiv. Aceste trei dimensiuni fiind ortogonale, fiecare cuvânt poate fi reprezentat într-un spaţiu tridimensional. Dacă se aleg cuvintele cu semnificaţie puternică pentru individ, poziţia lor în spaţiul celor trei dimensiuni, furnizează informaţii despre personalitate.

În anul 1954, Osgood şi Luria au pus foarte bine în evidenţă un caz de personalitate multiplă (triplă), cu ajutorul diferenţiatorului semantic. Pacientul trebuia să situeze trei cuvinte: „Eu", „drag" şi „tată", pe scalele diferenţiatorului semantic. Proba s-a aplicat în momente de timp diferite, corespunzătoare manifestărilor celor trei personalităţi. S-a constat că, în funcţie de personalitatea activată, cuvintele ocupau poziţii diferite în spaţiul tridimensional, ca şi cum ar fi fost vorba de persoane diferite (M. Huteau, 1999, p. 102).

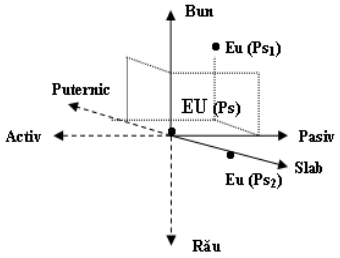



Figura 1

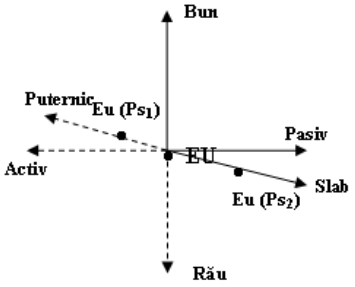



Figura 2

## 8. Personalitatea multiplă în cercetările clinice contemporane

Pentru teoreticienii francezi ai personalităţii multiple, clivajul Eului este întotdeauna articulat cu noţiunea de traumatism real şi, mai ales, de abuz sexual. Pe de o parte, subiectul care a fost abuzat îl va „încorpora" pe cel care l-a persecutat, iar pe de altă parte, va cliva o parte din personalitatea sa (aceea parte care a „suferit" traumele sexuale). Clivajul Eului nu are sens fără noţiunea de traumă reală; în caz contrar, este vorba mai degrabă de o simulare reuşită. De fapt, în psihopatologia franceză sunt admise două poziţii: unii autori consideră, conform tradiţiei freudiene, că în cele mai multe cazuri traumele sunt reconstituite sau re-elaborate, alţii cred că în cele mai multe cazuri, orice clivaj al Eului este legat de un traumatism real. Este o diferenţă similară diferenţei dintre apărare şi adaptare.

B. Brusset (1999) distinge *hiperadaptarea aparentă* din situaţia de *Sine fals*, de cazurile limită, de alienarea isterică la dorinţa „celuilalt" şi de diviziunile subiective. În acest din urmă caz, „traumatismele sunt reale", fiind produse fie de carenţă afectivă, fie de abuz sexual şi „necesită o reparaţie narcisică, niciodată suficientă" (C. Chabert *et al.*, 1998, p. 88).

Jean-Claude Maleval postulează existenţa unei diferenţe între „Eul divizat" şi „subiectul divizat": primul încearcă să-şi remedieze clivajul, cel de-al doilea nu-şi găseşte „liniştea", decât în asumarea celui dintâi (J.-C. Maleval, *Du sujet divisé,* în F. Sauvagnat, 2001, p. 99).

Contrar modelelor teoretice cu privire la trauma psihică şi la „personalităţile duble" elaborate de Janet, teoreticienii nord-americani ai personalităţii multiple de la sfârşitul anilor '70, susţineau că aceste personalităţi „nu sunt reale", ci respectivii indivizi „ar poseda mai multe sisteme mentale, care funcţionează simultan, şi

adesea inconştient", la fel ca un computer. Acest model structural sugerat în fond de DSM-III, definea personalităţile multiple ca entităţi persistente, relativ independente.

Unul dintre combatanţii teoriilor lui Janet, Richard Kluft, scria că personalitatea multiplă reprezintă: *„o stare de dezagregare a Eului ce reflectă un mod specific – relativ stabil şi durabil al mobilizărilor selective ale conţinutului şi funcţiilor mentale, care poate fi interpretat în plan comportamental, prin „reluare" şi joc de rol şi care este sensibil la stimulările intraphice, interpersonale şi la cele provenite din mediu. Acesta este organizat în şi asociat cu un mod relativ stabil de activare neuropsihofiziologic, cu un conţinut psihodinamic decisiv [...] individul este conştient de propria identitate şi de propriile gânduri, fiind capabil să iniţieze atât procese mintale, cât şi acţiuni"* (Kluft, 1991, în F. Sauvagnat, 2001, p. 135).

Kluft insinuează (contrar ipotezelor DSM!) că toate personalităţile alternante pot funcţiona ca entităţi autonome, încă din copilărie. Personalităţile alternante dominante sau persecutorii sunt descrise ca fiind capabile să atace, să comande sau să tulbure pe celelalte personalităţi alternante, exercitându-şi influenţa fără a prelua controlul asupra corpului pacientului sau, dimpotrivă, pot să-l controleze şi să-l pună în situaţii compromiţătoare sau periculoase, în scopul de a perturba pe membrii cei mai „fragili" ai sistemului intern (Kluft, 1991). Dacă nu sunt diagnosticate şi controlate la timp, aceste cazuri pot crea grave probleme.

Kluft conchide că personalitatea multiplă este mai întâi de toate o tulburare care pune în joc *disimularea,* afirmând că propriile sale exemple clinice lasă să se înţeleagă că, înainte de diagnostic, aproximativ 80% dintre „multiplii" şi, prin extensie, familia şi prietenii lor, ignoră existenţa celorlalte personalităţi. Putnam (1989) relevă că cel mai important lucru în terapie (prin care se încearcă „dizolvarea" personalităţilor secundare!), este identificarea „personalităţii gazdă" (principale).

Granaway (1995) consideră că personalităţile multiple sunt indivizi cărora le lipseşte sentimentul de sine *stabil* şi *coeziv*, iar personalităţile alternante sunt expresia comportamentală a stării lor mentale şi emoţionale fluctuante.

Karl Menninger refuză să asocieze ideea de consistenţă, noţiunii de „diviziune subiectivă", considerând că adevăratul subiect nu poate fi decât Eul conştient. Autorul apreciază că importanţa acordată clivajului în fenomenele de disociere este exagerată, iar modelul general care constă în a opune consistenţa absolută a Eului, unei inconsistenţe a mecanismelor inconştiente[7], reprezintă o alegere reducţionistă, în raport cu elaborările freudiene (K. Menninger, în F. Sauvagnat, 2001, p. 105-106).

[7] Perspectiva de a atribui o consistenţă producţiilor inconştiente se loveşte în mod sistematic de o obiecţie clasică: aceea care constă în a susţine că fenomenele umane sunt de ordinul comprehensibilului (Jaspers) sau de a considera că orice experienţă subiectivă nu poate fi decât o experienţă a conştiinţei (Husserl).

H. Searles (1986) este unul dintre autorii care a descris procesele de identitate dual şi multipl la personalitatea borderline, unde clivajul deţine un rol central.

Heinz Kohut şi Fairbairn arată că clivajul Eului apare în momentul în care copilul începe să-l păcălească pe „celălalt parental", fără a recunoaşte ca atare acest lucru. Astfel, încapsulat în profunzimile psihismului, ar lua naştere un fel de subiect „in-autentic" (în acest caz psihoterapia are drept obiectiv să-i restituie individului, autenticitatea). Kohut şi Fairbairn sunt autorii care l-au inspirat cel mai mult pe Otto Kernberg, cel mai înfocat susţinător al noţiunii de clivaj al Eului.

Otto Kernberg (1975) demonstrează că mecanismele de apărare puse în joc în cazurile de personalitate multiplă sunt: clivajul, identificarea proiectivă, idealizarea, negarea, omnipotenţa narcisică (de fapt, defense de tip narcisic).

*„Sinteza,* scrie Kernberg*, introiecţiile şi identificările precoce, apoi cele tardive, la nivelul unui Eu cu identitate stabilă, reprezintă o sarcină esenţială, dincolo de dezvoltarea şi de integrarea Eului"* (O. Kernberg, în F. Sauvagnat, 2001, p. 111). Imposibilitatea integrării serveşte Eului drept defensă, în scopul de a împiedica difuziunea anxietăţii şi de a proteja nucleele Eului, construite în jurul introiecţiilor pozitive. Disocierea sau diviziunea defensivă reprezintă în esenţă, în concepţia lui Kernberg, mecanismul de clivaj al Eului.

În mod normal, estimează Kernberg, acest mecanism ar trebui să se estompeze odată cu vârsta; totuşi, în cazurile de personalitate borderline, clivajul destinat evitării anxietăţii se menţine cu preţul anulării proceselor de integrare a Eului. Starea limită se diferenţiază de psihoze prin aceea că în cazul celor din urmă, predomină fuziunea regresivă dintre imaginea de sine şi de obiect; în schimb, în cazurile borderline, predomină fixaţia la procesul patologic de clivaj. Clivajul, cauza determinantă a vulnerabilităţii Eului, datorită eşecului de integrare a agresivităţii, va fi cu atât mai important, cu cât antrenează o serie de alte operaţii defensive: idealizare, identificare proiectivă, negare, omnipotenţă şi devalorizare, incapacitate de sinteză a obiectelor internalizate.

Clivajul este un mecanism frecvent întâlnit la personalităţile multiple, narcisice şi borderline. Numeroase studii demonstrează faptul că, frecvent, cazurile de personalitate multiplă, prezintă caracteristicile personalităţii boderline, creându-se astfel toate premisele de a fi confundată cu aceasta. S-a ajuns chiar la concluzia că stările limită nu sunt nimic altceva decât fenomene de tip „personalitate multiplă" şi, în consecinţă, trebuie tratate ca atare. Pe de altă parte, caracteristicile esenţiale ale personalităţii borderline se pot întâlni la mulţi dintre subiecţii nevrotici. Clivajul apare atât la nevrotici, divizaţi prin mesajul simbolic inconştient, căruia încearcă să-i opună rezistenţă prin mecanisme imaginare, cât şi la psihotici, confruntaţi dincolo de relaţiile de tip „ca şi cum", cu enigma „semnificanţilor reali" (Lacan) şi prin aceasta chiar cu absenţa semnificanţilor fundamentali, ce ar putea să dea consistenţă simbolicului.

**Bibliografie**


1. ANDRE, J.; LANOUZIERE, J.; RICHARD, F., *Problématiques de l'hystérie,* Paris, Dunod, 1999.
2. BERGERET, J., *La personnalité normale et pathologique,* Paris, Dunod, 1985.
3. BINET, A., *Dedublarea personalității şi inconştientul,* Bucureşti, Editura IRI, 1998.
4. CAÏN, J., „Identité et self", în: *Le double jeu. Essai psychanalytique sur l'identité,* Paris, Payot, 1977, p. 129-143.
5. CARROY, J., *Les personnalités doubles et multiples. Entre science et fiction,* Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
6. CHABERT, C.; BRELET-FOULARD, F.; BRUSSET, B., *Névroses et fonctionnements limites,* Paris, Dunod, 1998.
7. CHABROL, H.; CALLAHAN, S., *Mécanismes de défense et coping,* Paris, Dunod, 2004.
8. COHEN, B. M.; GILLER, E.; LYNN, W., *Multiple Personality Disorder from the Inside Out,* Lutherville, The Sindran Press, 1993.
9. COUCHARD, F.; SIPOS, J.; WOLF, M., *Phobie et paranoïa. Étude de la projection,* Paris, Dunod, 2001.
10. FENICHEL, O., „Une somme", în *L'identification. L'autre c'est moi*, Paris, Tchou (Ed.), 1978, p.135 –155.
11. FREUD, S., *Essais de psychanalyse,* Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1923/ 1996.
12. FREUD, S., *Abrégé de psychanalyse,* Paris, Presses Universitaires de France, 1938/ 1995.
13. GELDER, M.; GATH, D.; MAYOU, R., *Tratat de psihiatrie Oxford* (ed. a II-a) (trad. lb. rom.), Editat de Asociația Psihiatrilor Liberi din România şi Geneva Initiative on Psychiatry, 1994.
14. HACKING, I., *L'âme réécrite. Étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire,* Institut Synthélabo, Paris, 1998.
15. HARTMANN, H., „Le Moi autonome" în B. GRUNBERGER; J. CHASSEGUET–SMIRGEL (coord.), *Le ça, le moi le surmoi. La personnalité et ses instances,* Paris, Sand (Ed.), 1985, p. 203-219.
16. HUTEAU, M., *Manuel de psychologie différentielle,* Paris, Dunod, 1999.
17. IONESCU, G., *Tulburările personalității,* Bucureşti, Editura Asklepios, 1997.
18. IONESCU, Ş.; JACQUET, M.-M.; LHOTE, C., *Mecanismele de apărare. Teorie şi aspecte clinice,* Iaşi, Polirom, 2002.
19. JASPERS, K., *Psychopathologie générale,* Paris, F. Alcan, 1928.
20. KAFKA, J. S., *Realități multiple în psihanaliză,* Bucureşti, Editura Trei,

1999.
21. KERNBERG, O., „Narcissisme normal et narcissisme pathologique", în J.-B. PONTALIS (coord.), *Narcisses,* Paris, Gallimard, 2000, p. 271-311.
22. KERNBERG, O., *La personnalité narcissique,* Paris, Dunod, 2002.
23. LACAN, J., „Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je", în *Écrits II,* Paris, Éditions du Seuil, 1970.
24. LAING, R. D., *Le moi divisé,* Paris, Stock Plus, 1970.
25. LARSEN, R. J.; BUSS, D. M., *Personality psychology: domains of knowledge about human nature* (2nd ed.), Boston – Burr Ridge – Dubuque, McGraw-Hill, 2005.
26. LAURENS, S., *Les conversions du Moi. Essais de psychologie sociale,* Paris, Desclée de Brouwer, 2002.
27. LELORD, F.; ANDRÉ, C., *Cum să ne purtăm cu personalităţile dificile,* Bucureşti, Editura Trei, 2003.
28. LEVI-STRAUSS, C., „Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique", în *Anthropologie structurale,* Paris, Plon, 1985, p. 279 – 321.
29. LEWIS, D. O., *Vinovaţi de demenţă,* Editura Alfa, Bucureşti, 2001.
30. LINGIARDI , V., *Les troubles de la personnalité,* Paris, Flammarion, 1996.
31. PLUTCHIK, R., „A Theory of Ego Defenses", în H. R. CONTE; R. PLUTCHIK, *Ego Defenses: Theory and Measurement,* New York, John Wiley & Sons, 1995, p. 13-37.
32. POSTEL, J. (coord.), *Dictionnaire de psychiatrie et de psychopathologie clinique,* Paris, Larousse, 1995.
33. PRINCE, M., *La dissociation d'une personnalité,* Paris, F. Alcan et Guillaumin, 1971.
34. RACAMIER, P. C., *Les schizophrènes,* Paris, Payot, 1980.
35. RANK, O. *Dublul. Don Juan,* Iaşi, Editura Institutul European, 1997.
36. RIBOT, T., *Logica sentimentelor,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988.
37. RIBOT, T., *Patologia personalităţii,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1996.
38. SAUVAGNAT, F. (coord.), *Divisions subjectives et personnalités multiples,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001.
39. SPADONE, C., *La maladie mentale. Recherches et théories,* Paris, Flammarion, 1995.
40. STEVENSON, R. L., *Le cas étrange du Dr. Jekyll et de M. Hyde*, Paris, Flammarion, 2000.
41. WIDIGER, T. A., „Personality disorders in the 21st century", în *Journal of Personality Disorders,* N°14, pp. 3-16, 2000.
42. **** Manual pentru Diagnosticul şi Statistica tulburărilor mentale* (DSM–III–R)*,* (trad. lb. rom.), Bucureşti Editat de Asociaţia Psihiatrilor Liberi din România, 1993.
43. **** Manual de diagnostic şi statistică a tulburărilor mentale,* Ediţia a IV-a

Revizuită - DSM–IV–TR – 2000,(trad. lb. rom., coord. ştiinţific: A. ROMILĂ), Bucureşti Editat de Asociaţia Psihiatrilor Liberi din România, 2003.

44. http://www.aapel.org/bdp/BLdsm.html: *tulburări de personalitate, personalităţile patologice*.
45. http://psychologydoc.com/Psychol.htm: *multiple personality*.

# UNITATEA STILISTICĂ A ARTEI MEDIEVALE ROMÂNEŞTI

MIHAI POPA

**The stylistic unity of Romanian medieval art.** The relation between Romanian medieval art and the faith constitutes the first representation one has when we refer to the character of its many manifestations – church painting, iconography, plastic art also architecture, manuscripts miniatures, embroidery orfevrerie, clothes, etc. We have to keep in mind that except for this artistic creation directly connected to ritual phenomenon and church life, there was the laic art, as rich as the other, – influenced mostly by the dogmas and canons of the Orthodox religion – as a folk art, having close connections with ethos and ethnos, with artistic anthropology, sacred or profane, during the period before Christianity.

**Key words:** medieval art, genre, form, Christianity, unity.

Legătura artei medievale cu credința constituie, din capul locului, prima reprezentare pe care o avem atunci când trebuie să ne referim la caracterul numeroaselor sale manifestări – pictura bisericească, iconografia, plastica în general, dar şi arhitectura, miniaturile manuscriselor, broderia, orfevrăria, vestimentația etc. Nu trebuie să facem abstracție însă, că pe lângă această creație artistică, în relație directă cu fenomenul ritual, cu viața bisericii, în general, a existat şi o artă laică, la fel de bogată – influențată, în mare parte, de tiparele şi canoanele religiei ortodoxe –, ca şi o artă populară, având strânse legături cu ethosul şi etnosul, cu antropologia artistică, sacră sau profană, a perioadei anterioare creştinismului.

Dacă poporul român n-a construit catedrale, nu înseamnă că relația sa cu sacrul nu a atins înălțimi spirituale, dar ele s-au manifestat altfel, în creația sa literară, de pildă, în baladele şi epopeile populare, în legende etc., ca şi în bisericile armonios alcătuite, care invită spiritul să se destăinuie eternității şi lui Dumnezeu nu ridicându-se deasupra zidurilor care tind să-l cuprindă, ci înfiorat de prezența, aproape fraternă în suferință, care i se destăinuie.

Artiştii noştri lucrau cu o altă măsură, nu a grandiosului, a sublimului, ci în comuniune, pe care o simțeau prezentă în dialogul cu un Dumnezu aplecat peste umărul preotului cu prea puțină carte, peste pupitrul scriptorului în chiliile afumate de lumânări, peste umărul cioplitorului în lemn sau în piatră, al iconarului, când căuta să redea, în nuanțe sărace ori în culori mai vii, măreția pe care i-o insufla dumnezeirea prezentă în tot ce-l înconjoară.

Cele mai fireşti răspunsuri, dacă le vom căuta cu stăruință, vor veni însă dinspre arta meşterului popular, cioplitor, zugrav, olar sau zidar, care meşteşugea

în credinţă şi umilinţă, fără sentimentul grandorii, având simţământul armoniei. Arta aceasta era mai degrabă spovedanie sau bucurie, o cale tăcută, lipsită de larmă sau faimă, însă de o intensă trăire spirituală.

Etalonele sau canoanele acestor meşteşugari lăsau adesea libertate spiritului să se exprime. Dacă tiparele de început, oficiale, au fost ale artei bizantine, Renaşterea şi Umanismul, reflectate în artă, au realizat adevărate sinteze româneşti, creând epoci şi stiluri inconfundabile, cum sunt cele din timpul şi de după domnia lui Ştefan cel Mare ori stilul brâncovenesc, care şi-a însuşit categoriile spritului românesc.

Simple sau rafinate, creaţiile din orice zonă ne arată bunul gust şi inteligenţa în alegerea motivului, în proporţii sau combinaţia culorilor, în compoziţia formelor. Universul artei reflectă, la alt nivel, universul creaţiei, îl umanizează şi îl infrumuseţează. Nu este nimic tragic în etalarea formelor şi nimic preţios sau de prisos în alegerea elementelor artistice. Normele estetice, în arhitectura religioasă, sunt cele bizantine, dar ele sunt adaptate simţului artistic existent aici dintotdeauna. Catehismul nu subordonează forma de exprimare, iar dacă dogmatismul unor scene iconografice este uneori evident, el este combinat cu un conservatorism specific, românesc, care tezaurizează motive ancestrale, dându-le o semnificţie ontologică. Decoraţia şi motivele geometrice de pe tâmplele sau coloanele bisericilor sunt preluate din ornamentica ceramică, din geometrismul arhaic al inciziilor în lemn, din cusături şi ţesături, strămutate din pridvoarele caselor ţărăneşti în ancadramentele ferestrelor mănăstirii sau foişoarelor şi porticelor palatelor voievodale şi boiereşti. „Românii au dat un înţeles ontologic acestor motive geometrice, încrustate în lemn sau reprezentate pe ceramică prin pictură sau incizii.”[1]

Dacă avem în vedere stilurile şi formele artei culte, care nu poate fi despărţită întru totul de arta veche, populară, ea este supusă influenţelor marilor curente stilistice pe care N. Iorga le-a sintetizat, istoric, în patru perioade: 1. influenţa orientală bizantină, cea mai veche, a fost preluată prin sârbi şi bulgari, şi a slăbit după cucerirea Bizanţului de către turci; 2. concomitent, se constată o influenţă apuseană, preluată prin intermediul saşilor (în Transilvania) şi italienilor (genovezi), ca urmare a schimburilor comerciale din bazinul Mării Negre, dar şi prin intermediul schimburilor culturale; s-a manifestat până în a doua jumătate a secolului al XVI-lea; 3. urmează o nouă influenţă bizantină, prin fanarioţii greci, în secolul al XVIII-lea, care se transformă treptat în una turcească; 4. în secolul al XVIII-lea şi al XIX-lea, ruşii, dar şi austriecii, laolaltă cu negustorii şi meşteşugarii nemţi, negustorii braşoveni, evreii, călătorii care străbat principatele, tinerii trimişi la studii în universităţile străine au impus, treptat, felul de viaţă occidental. „Negoţul Europei are interesele sale ca să adaptăm la vreme toate rafinamentele,

[1] Ştefan Ionescu, *Epoca brâncovenească. Dimensiuni politice. Finalitate culturală*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1982, p. 201.

adeseori urâte, netrebnice şi nesănătoase, ale unei civilizaţii pripite, zgomotoase, aspre şi trufaşe, care n-are prin urmare numai părţi bune."[2]

Nicolae Iorga se referă aici la influenţele vădite în locuinţă şi vestimentaţie, însă, în cea mai mare măsură – fără a face abstracţie şi de curentele culturale şi corespondenţele lor estetice (Renaşterea, umanismul, goticul, barocul, iluminismul etc.) –, distincţiile şi perioadele sunt sesizabile şi la celelalte niveluri ale vieţii sociale şi artistice.

Ceea ce ne interesează însă nu este o periodizare sau alta a fenomenului artistic, ci modalitatea în care acesta rezonează cu celelalte forme ale vieţii sociale şi spirituale, culturale în general, ca o a treia unitate – împreună cu celelalte două unităţi sau principii ale comuniunii istorice, legea şi libertatea – prin care ideea de istorie îşi face vizibil cursul. Dacă în preistorie, în comunităţile primitive, arta era una din formele sacrului, ca şi o modalitate, preconceptuală, de comunicare, un mijloc de relaţionare, nu credem că funcţiunile sale primordiale s-au diminuat în epocile ulterioare. În comunităţile primitive artistul avea un rol bine definit în societate, de prim rang, care a dispărut ulterior.

Odată cu apariţia scrisului, arta a fost declasată, pusă în categoria ocupaţiilor manufacturiere; cel mult i se acorda un rol, nu foarte măgulitor, de imitaţie a naturii; cu puţine excepţii, în Grecia antică, plăsmuirile unor sculptori atingeau categoria sublimului, aşa cum consemnează un text din Plutarh, în care ni se apune că „niciodată până astăzi dinaintea lui Zeus din Olimpia sau a Herei din Argos nu s-a deşteptat în vreun tânăr nobil şi bine înzestrat dorinţa de a deveni la rândul său un Fidias sau un Policlet".

Anonimatul creatorului este caracteristic artei medievale. Chiar şi atunci când cunoaştem autorii, când aceştia semnează, nu gestul auctorial, orgoliul de a-şi impune creaţia proprie şi stilul original sunt acelea care primează, ci „consemnarea" faptei în spiritul ordinii, aducerea ei în regimul creatului, scoaterea autorului din regiunea increatului (dezordinii) şi în-regimentarea salvatoare în zona ctitorilor. Dacă pentru meşterii mai modeşti ai operelor colective – sau individuale – această manifestare e mai puţin evidentă (în prim-plan ieşind cei care „subvenţionau" actul artistic), pentru „notabilităţi", reprezentanţi ai clerului, administraţiei şi boierimii, era o ocazie de a-şi „semna" grafic, imagistic, contribuţia la activitatea culturală. Era un gest de adeziune şi de promovare a Creaţiei, a spiritului ecumenic, salvator, un gest de preamărire a Creatorului. Nu toate operele se pierd în anonimatul specific medievalităţii, care contribuie din umbră la susţinerea creaţiei sociale şi culturale. Sunt şi personalităţi care îşi asumă creaţia din punct de vedere auctorial, dar nu pentru delimitare de restul, ci pentru integrare. Individualitatea este afirmativă în artă şi în cultură în general, în măsura în care generalizează – afirmă întregul, nu o parte a creaţiei – şi invocă universalul, eternul credinţei. Astfel trebuie citite, de exemplu, actele ctitorilor, vizibile în

[2] Nicolae Iorga. *Istoria românilor în chipuri şi icoane*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 83–84.

diferite domenii ale vieţii publice, în operele de for public care, în majoritate, se află în zona religiosului.

Donaţiile şi ctitoriile abundă în toată această perioadă. În aproape fiecare biserică întâlnim unul sau mai mulţi donatori sau ctitori. De altfel, bisericile constituie un univers al creaţiei. Majoritatea operelor, reprezentând genurile consacrate – picturi, broderii, miniaturi, sculpturi ş.a. –, sunt reunite sub cupola lor. Pe de altă parte, biserica se revarsă, prin arta specifică, şi în celelalte domenii ale vieţii publice sau private. Spiritul şi stilul acestei arte sunt prezente pretutindeni. Arta este un limbaj aparte, unul direct şi persuasiv, care încântă şi atrage, păstrează viu spiritul dogmei. „Arta este, fără îndoială, un semn al unui mod de a vorbi [...], un limbaj care diferă de un alt limbaj asemănător în funcţie de omul ce îl vorbeşte, de locul, de epoca în care el îl vorbeşte şi, de asemenea, să nu uităm, în funcţie de omul care îl înţelege."[3]

Dacă celelalte epoci au pus accent pe originalitatea exprimării, pe talentul sau geniul creatorului (Antichitatea, perioada modernă), în medieval, artistul trebuie să se pătrundă şi să exprime „verbul" hristic. El nu este original decât în măsura în care face „viu" cuvântul credinţei. De aceea, pentru anumite perioade, este preferat limbajul artei, care unifică şi exprimă direct un mesaj spiritual – aşa cum s-a întâmplat în preistorie. Există, în mentalitatea medievală, prejudecata că limbajul plastic este inferior celui scris. Artistul este un manufacturier. Era deci inevitabil ca activitatea lui să fie declasată în raport cu cea a intelectualului. Mulţi văd în limbajul pictural un succedaneu al scrisului, un limbaj destinat celor fără ştiinţă de carte[4]. Papa Grigore cel Mare acorda un astfel de rol picturii, încurajându-i misiunea în susţinerea programelor bisericii. „Într-adevăr, scria el episcopului Marsiliei în anul 600, ceea ce este scrierea pentru cei ce ştiu să citească este pictura pentru analfabeţii care o privesc, pentru că în ea pot citi aceia care nu cunosc literele, aşadar în primul rând pictura slujeşte drept lectură pentru oameni."[5] Despre rolul imaginilor, aflate în concordanţă cu „politica" sau doctrina oficială a unor instituţii, sau despre rolul lor subversiv, de perpetuare a unui mesaj păgân, posibil vehicul al idolatriei, s-a scris mult în acele momente. Este, de asemenea, cunoscută, încă din epoca clasică, poziţia inferioară a celor care practicau artele, puşi, în general, în aceeaşi categorie cu meşteşugarii. Pe noi ne interesează însă nu atât importanţa socială a unei categorii de artişti – cei care practicau orfevrăria erau, din punctul de vedere al „artei", mai bine situaţi decât pictorii sau sculptorii, datorită, poate, şi materialelor folosite –, cât semnificaţia intrinsecă a mesajului operei şi relaţia dintre produsul artistic şi viaţa religioasă, care a prevalat în toată această perioadă.

[3] Élie Faure, *Istoria artei. Spiritul formelor*, I, Bucureşti, Editura Meridiane, 1990, p. 95.
[4] Enrico Castelnuovo, *Artistul*, în *Omul medieval*, volum coordonat de Jaques Le Goff, traducere de Ingrid Ilinca şi Dragoş Cojocaru, prefaţă de Alexandru-Florian Platon, Iaşi, Editura Polirom, 1999, p. 197.
[5] Apud Enrico Castelnuovo, *op. cit.*, p. 197.

Social, artiştii nu erau mai bine văzuți decât alte categorii care prestau activități manufacturiere; erau, în orice caz, mai apropiați de scopul ecumenic sau misionar al bisericii, deoarece încorporau în munca lor un sens al sacralității, în special, cei care lucrau în cadrul unei comenzi al cărei rol era să concretizeze programul de mântuire şi salvare, patronat de cler, ca şi pe cel de coordonare şi unificare a forțelor statului în lupta pentru independență, patronat de domnitori. Rolul acestei lupte, pusă sub auspiciile „faste" ale credinței adevărate, a fost exploatat vreme îndelungată de factorii politici în cazul războiului de apărare, fundamentat religios, ca război sfânt dus împotriva ofensivei otomane. Iconografia oficială, dar şi operele care nu răspundeau comenzii de stat şi chiar arta populară abundă în semnificații care se pot încadra în această temă. Secolul al XVI-lea, care prin emulația artistică şi culturală în general se încadra în curentul renascentist românesc, poate fi definitoriu pentru „momentul românesc" al sintezei postbizantine.

Este ceea ce unii cercetători au numit procesul de autohtonizare a artei religioase, început încă din timpul domniei lui Ştefan ce Mare[6]. În Moldova, de pildă, sub Petru Rareş, în arhitectura monumentelor religioase va fi aplicată o serie de inovații care aduc în prim-plan o altă concepție a relației omului cu lumea, intermediată, ca de fiecare dată, de sfera sacrului, inovații aplicate atât în structura interiorului (ancadramente în stil renascentist, deschiderea pridvorului), cât şi în decorul pictural, punându-se accentul pe realizarea unui decor monumental al fațadelor. Se constată o tendință a artistului de a umaniza stilul sobru şi expresia interiorizată, recomandată de erminii. Un curent de umanizare a reprezentării figurative cuprinde, deopotrivă, stilul moldovenesc şi pe cel muntenesc, la care participă nu numai domnitorii, ci şi ceilalți demnitari sau boieri. Petru Rareş, dar şi logofătul Toader Bubuiag, marele vistier Mateiaş, pârcălabul Nicoară Hâra, Grigore Roşca şi, după moartea voievodului, soția sa, doamna Elena, vor pune în practică acest program complex la Probota, Humor, Moldovița, biserica Sf. Dumitru din Suceava, biserica episcopală din Roman, Hârlău, Tg. Frumos[7].

Secolele anterioare au, desigur, un cuvânt de spus în construcția şi arta monumentelor de cult. Ele nu sunt însă de aceeaşi anvergură ca în perioada „clasică", de constituire a stilului propriu şi a operelor reprezentative, cum sunt bisericile bucovinene sau cele din nordul Olteniei. Influențată de stilul construcțiilor bizantine, arhitectura edificiilor de cult, mai ales în Muntenia, o reproducea, la scară mai mică, pe cea bizantină. Nicolae Alexandru construia, la 1360, în mica cetate a Argeşului, „o bisericuță de cărămidă, destul de lungă, dar foarte îngustă, luminată prin turnul acela strivitor de mare pentru dânsa"[8]. Când nu erau de zid, bisericile acelor vremuri se construiau din lemn. Erau, desigur, lăcaşuri

[6] Dan Horia Mazilu, *Literatura română în epoca Renaşterii*, Bucureşti, Editura Minerva, 1984, p. 269.
[7] *Ibidem*, p. 269–270.
[8] N. Iorga, *op. cit.*, p. 151.

fără pretenţii, care răspundeau necesităţilor de cult. Cele din cetăţile de scaun sau din reşedinţele domneşti, episcopale şi mitropolitane dădeau însă adevărata măsură a artei de construcţie, ca şi a puterii sau dărniciei ctitorilor. Ele trebuiau să susţină programul eclesiastic al autonomiei de cult faţă de misionarismul catolic, dar şi pe cel domnesc, de sporire a prestigiului statului şi afirmare a puterii în relaţiile cu vecinii din apus (ungurii) sau de nord (polonezii), care adoptaseră religia catolică. Acest rol – consemnat încă de la sfinţirea sa –, l-a avut, de pildă, biserica mânăstirii Argeş, ctitoria lui Neagoe Basarab, care respectă, arhitectural şi plastic, indicaţiile domnitorului. Pe lângă monumentalitatea de netăgăduit a acestui edificiu, unii comentatori au observat şi programul iconografic fără precedent (pus în operă de către zugravul Dobromir), care prefigurează o adevărată cronică în imagini a Ţării Româneşti[9]. Pe pereţi este reprodusă o adevărată armată de arhangheli şi sfinţi militari, iar între stâlpii ce despart spaţiul rezervat mormintelor domneşti, opt mari icoane, zugrăvite pe ambele feţe, reproduceau pe partea dinspre credincioşi sfinţii cuvioşi, „eroi ai luptelor lăuntrice", iar pe partea dinspre morminte, sfinţii militari călare, „luptându-se cu duşmani sau îndreptându-se în cavalcadă spre ieşire, ca şi cum ar fi pornit de sub bolţile bisericii să înfrunte pe duşmanii ţării"[10].

Reprezentările de acest gen nu sunt singulare. Ele susţin punctul nostru de vedere, şi anume că arta poate contribui la propagarea unui mesaj destinat să amplifice coeziunea socială, să o perpetueze în timp, dar mai ales, să unifice, împreună cu spiritul de libertate şi puterea legii divine, o comunitate, să lucreze pentru întărirea conştiinţei de neam, oferind sens vieţii istorice. Nu numai simbolurile şi iconografia acţionau înspre lămurirea acestui sens, ci şi celelalte reprezentări, imagini descriptive, narative, metafore şi tropi din textele literare şi liturgice, dar şi din literatura nescrisă, din poezia şi baladele populare. Literatura cultă, care apela, în cele mai multe dintre cazuri, la simbolistica sacră, la pildele scripturilor, a dezvoltat un adevărat univers de simboluri care putea fi „citit" relativ uşor, fără o prealabilă pregătire ecleziastică, umanistică sau clasică. Neagoe Basarab, dar şi Dimitrie Cantemir vor folosi imagini sugestive şi percutante pentru a-şi împodobi naraţiunile istorice, sentenţele morale, discursurile politice. Acordând un loc privilegiat, „minţii", alături de „inimă" şi „spirit", Neagoe recurge la imagini sugestive, împrumutate din Evanghelii, dar şi din pildele monahale şi literatura isihastă. Mintea este împărat şi trebuie preţuită ca atare: „trupul ţi-l îmbraci în haine slabe şi ponosite, iar mintea ţi-o îmbracă în haine împărăteşti şi o împodobeşte cu corună şi săzi în carâtă naltă şi luminoasă."[11]

Folosirea tropilor şi simbolurilor avea, în textele medievale, acelaşi rost ca simbolistica din plastică: acţiunea lor era directă şi percutantă, iar mesajul nu

[9] D. Zamfirescu, *Introducere* la *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text ales şi stabilit de Florica Moisil şi Dan Zamfirescu, cu o nouă traducere a originalului slavon de G. Mihăilă, Bucureşti, Editura Minerva, 1970, p. 26.
[10] *Ibidem*.
[11] *Învăţăturile lui Neagoe Basarab…*, ed. cit., p. 194.

trebuia elaborat şi codificat, solicitând o migăloasă lectură. În alt loc, mintea este comparată cu un steag în mijlocul războiului care, atâta timp cât rămânea înălţat, bătălia nu este pierdută; toate comparaţiile şi metaforele sunt menite să promoveze înţelepciunea şi spiritul practic al domnului şi voievodului, figură centrală a discursului religios şi politic, simbol al cârmuirii drepte, din care toţi se împărtăşesc: „Deacii, deaca se lipseşte de minte, iar den trupul acelui domn nici un lucru bun nu vei vedea, nici el nu va mai avea nici o cinste de slugile lui, nici de alţi domni carii vor fi împrejurul lui, ci va fi numai de râs şi ocară."

Arta se supunea unor comandamente sociale? Este o întrebare care poate apărea firesc atunci când privim acele opere care pot îndeplini un rol în proiectul politic asumat de conducerea statului. Ea însă trebuie reformulată. Deoarece nu tot ce se realiza în sfera artistică avea şi o finalitate socială sau politică.

Existau – iar această afirmaţie este valabilă pentru toate timpurile – creaţii şi, implicit, creatori care nu traduceau un mesaj străin artei, fie el oficial (politic) sau divin. Arta a fost un domeniu eminamente al afirmării libere, un loc în care performau cei aleşi, cei chemaţi să se exprime şi să îşi realizeze aptitudinile, talentul. Dacă nu putem spune că artistul creează totdeauna în baza principiului „artă pentru artă", că el se supune, conştient sau nu, unei necesităţi, unor rigori izvorâte din propria-i conştiinţă artistică, că se încadrează în limitele unor canoane, el are totuşi posibilitatea, întrucât alege şi se exprimă pe sine, să-şi desfăşoare propria sa voinţă artistică. Însă oricare artist îşi exercită voinţa şi talentul în nişte condiţii date, pe care le adaptează sau le ocoleşte, dar nu le poate ignora. Talentul este o formă în care artistul ordonează lumea, o înţelege şi o exprimă, o interiorizează şi o reface potrivit simţului său estetic. El exprimă viaţa, o stilizează, îi caută ritmul, pulsul, ordinea care i se relevă sub alte forme decât omului politic, cărturarului sau războinicului, dar într-un mod pe care aceştia îl înţeleg. Războaiele, calamităţile, violenţele inumane, emoţiile care le însoţesc, tumultul vieţii şi aşteptările omului, care nu-şi au locul în celelalte domenii ale culturii, arta le ordonează şi le redă expresiv într-o formă transfigurată estetic. „Cele mai mari opere seamănă cu o răzbunare a spiritului şi a inimii martirizate de deprinderea universală, şi se oferă ochilor mulţimilor ca un paradox complet."[12] Se observă ceva din toate acestea în arta românească? Imaginea transmisă, în legătură cu artistul medieval, nu pare a fi zugrăvită în culori atât de contrastante, şi totuşi tensiunile, proprii unei epoci, există. Imaginea vieţii şi condiţiile proprii creaţiei medievale rămân pe mai departe un obiect de studiu. Filmul vieţii breslelor de artizani se poate developa după o îndelungată expunere. Dacă nu există înălţimi şi adâncimi care să uimească şi să înspăimânte sufletul, vom găsi alte ritmuri în care spiritul vibrează, chiar dacă tonurile nu sunt acordate în gama sublimului epocii antice. Există un echilibru în toate formele, fie că aparţin artei populare (cu prelungiri în ancestral), fie că le căutăm în operele culte, care combină canoane, norme şi promovează valori din diferite timpuri sau arii culturale. Stilurile se

[12] Élie Faure, *Istoria artei*, vol. I, Bucureşti, Editura Meridian, 1980, p. 134.

comprimă, nu lasă loc exuberanţei de forme şi culori, ci caută să se echilibreze conform „normei" revelate, ritmului divin al creaţiei. Autorii care participă la crearea lor nu caută gloria pentru sine, căci prin ei triumfă virtuţile credinţei. Nu faima lumii vom găsi în „devotamentul, modestia, virtuţile artizanului medieval, care nu-şi dorea altă recompensă în afara celei divine, străin de preamărirea propriului nume, umil şi mulţumit în anonimat, dornic să participe la marele efort colectiv de glorificare a credinţei"[13]. Ei aduc un omagiu dumnezeirii şi, prin opera lor, se integrează curentului general de preamărire a Creaţiei. Dar un gând mai adânc îi face să tresalte, dincolo de modestia, reţinerea, smerenia cu care îşi închină arta Mântuitorului: faptul că prin participarea la o operă colectivă – acesta este un spirit care animă pe creatorul medieval din orice domeniu – îşi împlinesc un destin în lume. Este acelaşi imbold care-l animă pe domnitor şi pe ţăran, care-i uneşte sub semnul pios al crucii, făcându-i să creadă că istoria lumii nu e în zadar şi că îşi află un rost în mântuire. Este şi un mod de recuperare a timpului – timpul lumii, timpul devenirii naturii – pentru istorie, pentru făcut, căruia i se distribuie un rol pentru întâlnirea cu Fiinţa. Dacă arta era un substitut pentru ştiinţă, „alfabetul" omului necultivat, ea putea fi o cale către ordine, valorizând timpul şi ritmul creaţiei – care imită gestul Creatorului – în vederea întâlnirii cu formele eterne ale divinului. Acest scop era destinat artei (care imita, de fapt, o copie a Ideii, imitaţie a imitaţiei) de către Platon. Arta găsea însă în Antichitate categorii autonome, una dintre ele fiind sublimul. Ea configura armonia în lume ca valoare autonomă, raportată la om, valoare pe care Renaşterea a regăsit-o şi a cultivat-o din plin. Tot prin artiştii acestei perioade se vor elibera de tirania canoanelor esteticii bizantine genurile majore, lucru care nu se întâmplă la noi, precum în Italia, de pildă. Genurile artei medievale româneşti vor continua să promoveze un sens al divinului, conectând timpul creaţiei artistice la eternitate. De aceea, obsesia curgerii şi indiferenţa timpului sau agăţarea cu orice preţ de oportunităţile pe care acesta poate să le ofere omului nu au acelaşi ecou aici ca în spaţiile de cultură apusene. Timpul putea fi slab sau puternic, însă întotdeauna devenea aliat al faptei, era umanizat şi *petrecut*, căci odată cu petrecerea lumii, omul se regăseşte pe sine. „Locul şi timpul sunt deci cele două mari receptacole ale firii. Lumea e alcătuită în primul rând din tot ce este în vreun loc şi din tot ce se petrece oareunde. Şi poate... şi din altceva. Nu putem să nu stăruim asupra ideii acesteia de petrecere (şi nu e fără interes că această curgere ia nume de ceremonie) pe care o reprezintă această devenire procesivă, acest alai mare al lumii care umple timpul şi spaţiul."[14]

S-a spus că românul s-a situat, prin creaţiile spiritului, în ordinea firii, nu împotriva ei, spre deosebire de „răzvrătirea" spiritului occidentalului, care reface lumea în conştiinţă şi, având conştiinţa acestei rupturi, omul „nu e numai străin de

[13] Enrico Castelnuovo, *op. cit*., p. 135.
[14] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenţei*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1992, p. 102.

lume, dar poate fi şi, în chip absurd, împotriva ei”[15]. Aceste atitudini diferite, la nivel de conştiinţă filosofică, ale spiritului românesc (mod de a gândi relaţia cu lumea şi cu divinitatea, eternul) şi ale celui occidental (german) sau grecesc antic, Noica le subsuma unor măsuri proprii filosofiei. „Măsura” românească este cea de continuitate, perseverenţă pe calea indicată de fire, contiguitate între spirit şi natură; drept consecinţă, sensul acordat istoriei, care continuă în temporal valori ancestrale – omul nu acceptă timpul istoric şi, periodic, caută în istorie actul primordial, începutul Creaţiei; timpul istoriei e constituit din cicluri, din revenire la arhetipuri (Eliade).

Putem, oare, conchide că spiritul care animă pe creatorul de valori culturale şi artistice din perioada medievală se subsumează „măsurii” noiciene aplicate filosofiei româneşti? Este puţin probabil ca ideea generală, cel puţin cea care priveşte relaţia omului cu existenţa şi istoria, să nu lămurească şi despre un sens propriu pe care spiritualitatea românească îl acordă creaţiei, altul decât cel noician. Există şi aici creaţii „originale” (în accepţia medievală a termenului, care nu coincide cu cea modernă) în toate domeniile, iar o analiză în detaliu a valorilor promovate, a operelor, o dovedeşte cu prisosinţă. Totul este însă ca din „structura” instituţiilor, culturale şi politice, prin intermediul incursiunilor teoretice de specialitate, dar şi printr-o sinteză metaculturală, să găsim unitatea proprie spiritului care le animă. Opinia noastră este că această unitate există şi are sens (valoare) universală. Dovadă peremptorie o constituie fiecare monument, operă, instituţie sau atitudine mai generală, rezultată din confruntarea omului cu realitatea istorică, din care noi am selectat doar câteva, pe cele pe care le-am considerat semnificative.

[15] C. Noica, *Cum gândeşte poporul român*, în *Pagini despre sufletul românesc*, Bucureşti, Colecţia „Luceafărul”, 1944; vezi ediţia aceleiaşi lucrări, Humanitas, 1991, p. 79.

# ETIMOLOGIA CUVINTELOR ȚIGAN ŞI (R)ROM

LUCIAN CHERATA

**The etymology of the words „țigan" and „(r)rom".** The study extensively presents the etymology of the words „țigan" and „(r)rom", reviewing the various hypotheses issued over the years and calls for the use of the term „țigan" restoring its proper meaning, and restricting the use of the term „(r)rom" to the smaller sphere of the family, to which it belongs.

**Key words:** gypsies, (r)rom, athinganos, tsiganos, etymology

Astăzi este deja un loc comun în literatura de specialitate opinia, exprimată aproape unanim de către cercetători, privind prima posibilă menționare documentară a țiganilor, sub denumirea de *atsincani*, varianta georgiană a formei greceşti *athinganoi*, termen folosit pentru desemnarea acestora de către bizantini[1]. Această mențiune a apărut intr-un manuscris hagiografic în limba gruzină, datat 1068 d. H., scris de un călugăr georgian la mânăstirea Iviron de la Muntele Athos. În manuscris se menționa că în anul 1054 d.H., în timpul domniei împăratului Constantin al IX-lea Monomahul, au sosit la Constantinopol, din Asia Mică, mulți *athinganoi* ce făceau parte dintr-o "sectă eretică" şi erau renumiți prin priceperile lor de ghicitori şi vrăjitori[2]. Se pare că împăratul le-a cerut *athinganoi*-lor să-l scape de fiarele sălbatice care devorau celelalte animale din parcul palatului[3], lucru pe care, se pare că, aceştia l-au făcut, dându-le fiarelor carne descântată. În acest context istoric, chiar dacă nu ştim cu claritate cine erau *athinganoi*-i, nu trebuie să uităm că apariția lor în Europa corespunde cu o perioadă de maximă manifestare a religiei creştine „când totul era cercetat şi explicat în conformitate cu dogmele Bisericii, ea fiind prima şi ultima instanță"[4].

[1] Angus Fraser, *Țiganii*, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 52.
[2] Jean-Pierre Liegeois, *Tsiganes et Voyageurs. Données socio-culturelles. Données socio-politiques*, Strasbourg: Conseil de l' Europe, 1985, p. 13-14.
[3] Franz Miklosich , *Uber die Mundarten und die Wanderungen der Zigeuner Europa's*, Wien, in *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wiesenschaften*, 1872 - 1880, VI, p. 60.
[4] George Potra, *Contribuțiuni la istoricul țiganilor din România*, Edit. Mihai Dascălu, Bucureşti, 2002, p. 5.

Unii cercetători sunt de părere că termenul *atsiganos* este o formă greşită a numelui sectei eretice *athinganoi*, folosit în cazul ţiganilor pentru că ambele grupuri s-au bucurat de reputaţia de a prezice viitorul şi de a face farmece[5].

Chiar dacă nu este încă lămurită, până în prezent, originea acestei secte şi nu putem şti cu certitudine dacă această consemnare documentară se referea la strămoşii ţiganilor, la altă populaţie sau era o denumire generică pentru populaţiile necreştine cu care bizantinii veneau în contact, această situaţie nu afectează demersul nostru datorită unui raţionament simplu: dacă *athinganoi*-i nu sunt strămoşii ţiganilor, atunci semnificaţia atribuită acestui cuvânt are conotaţii în plan religios şi atitudinal, fapt care ne obligă la căutarea altei etimologii pentru cuvântul *ţigan*, pornind de la atestările istorice ulterioare, dar considerate certe; dacă populaţia consemnată în documentul georgian de la 1068 îi reprezintă istoric pe strămoşii ţiganilor atunci demersul nostru este cu atât mai justificat. La fel, facem precizarea că, şi într-un caz şi în celălalt, procesul argumentativ porneşte, în esenţă, de la date iniţiale similare şi are acelaşi obiectiv. Următoarea consemnare a *athinganoi*-lor, şi de această dată fără referire certă la ţigani, provine din veacul al XII-lea dintr-un comentariu al canonicului Teodor Balsamo, mort în anul 1204, unde se comentează condiţiile canonului al LXI al Conciliului de la Trullo (692) privind interdicţia oricărui credincios de a exploata publicul prin expunerea de urşi sau şerpi, încercând, în acelaşi timp, să facă leacuri, descântece sau să prezică viitorul[6]. Printre cei menţionaţi, de două ori, că se ocupau cu aşa ceva sunt şi *athinganoi*-i. În aceeaşi idee, istoricul A.F. Pott afirmă că ţiganii existau în Imperiul Roman de Răsărit, începând cu secolul al XI-lea, când bizantinii au adus mai multe mii de robi din Siria[7]. Tot spre concluzii similare converge şi părerea istoricului austriac I.H.Schwicker atunci când spune că limbajul ţiganilor, în special gramatica, se aseamănă cu limbile actuale ariene ale Indiei (a doua jumătate a secolului al XIX-lea – n.n.), limbi a căror structurare a fost definitivată în jurul anului 1000 d.H.[8]. Mihail Kogălniceanu consideră că prima consemnare certă privind existenţa ţiganilor în Europa datează din anul 1260 şi este legată de informaţiile conţinute în scrisoarea lui Ottocar II, regele Boemiei, către papa Alexandru IV, în care se arată că în armata lui Bela al IV-lea, regele Ungariei, existau şi cete dintr-o populaţie numită „Cingari”[9].

Ipoteza cu cea mai largă răspândire în secolele al XIX-lea şi al XX-lea este cea a originii greceşti a cuvintelor *athinganoi*/*thinganoi*, ca variante ale cuvintelor *atsiganos/tsiganos* care, la rândul lor, ar proveni din cuvântul *athingános* „de neatins, intangibil” (cf. prefixului privativ *a* + vb. *thinganō* „a atinge, a leza”).

---

[5] Angus Fraser, *op. cit*., p. 52.
[6] *Ibidem*, p. 52-53.
[7] *Apud* G. Potra, *op. cit*., p. 17
[8] I.H. Schwicker, *Die Zigeuner in Ungarn und Siebenbürgen*, Viena, 1883, p.18.
[9] M. Kogălniceanu, *Esquisse sur l'histoire, les moeurs et la langue des Cigains*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1976, Opere, vol. II, p. 357.

Astfel, cuvintele *athinganoi/thinganoi*, cu care era denumit acest grup de oameni, aveau ca posibile semnificaţii „de neatins, intangibil, păgân, impur" sau faţă de care se recomandă precauţie (*thingánō*[10] „a atinge, a tulbura, a emoţiona"). Conform ipotezelor, ulterior s-ar fi pierdut particula privativă *a* şi *n*-ul velar şi, astfel, s-a ajuns, în limba greacă, la un singur termen, acela de *tsiganos*; acest fapt este însă infirmat de prezenţa ambilor termeni, ca echivalenţi în limba greacă, dar şi în alte limbi, până în zilele noastre. La toate acestea s-ar adăuga, după unii cercetători, şi observaţia că în limba ţigănească n-ar exista cuvântul *ţigan* sau vreo variantă a acestuia. Considerăm aceste ipoteze ca simplificatoare deoarece în ele se face abstracţie atât de consemnările, după anul 1348, a ambilor termeni, de echivalenţa practică a acestora şi, implicit, de utilizarea opţională a unuia dintre ei. La fel, facem observaţia că, în limba ţigănească se foloseşte cuvântul *ţigan* sub forma *o tsigano* "ţiganul", după cum se vede, foarte asemănătoare cu echivalentul în alte limbi şi poate, şi din acest motiv, s-a crezut că nu există acest cuvânt în limba ţigănească. Este adevărat şi faptul că, pentru identificare directă, este preferat cuvântul *o rrom* "ţiganul" prin intermediul expresiei *san rrom* ? "eşti ţigan ?", dar este şi situaţia în care, pentru sublinierea apartenenţei cuiva la etnie, se foloseşte expresia *san rrom tsiganiako* ? "eşti ţigan de ţigănie ? (autentic! – n.n.))". Faptul că nu se foloseşte niciodată altă expresie arată că cei doi termeni au fost folosiţi în paralel în limba ţigănească, dar cu semnificaţii precise: *rrom* pentru identificare în interiorul comunităţii şi *ţigan* pentru sublinierea gradului maxim de autenticitate al individului care se revendică a face parte din această etnie.

Pornim de la premisa că strămoşii ţiganilor, chiar dacă în număr restrâns[11], erau prezenţi în Bizanţ în sec. Xl-XII d.H, conform menţiunilor din manuscrisul de la Muntele Athos şi consemnările ulterioare, sub numele de *athinganoi*, şi că urmaşii acestora sunt cei care apar în documentele din ţările Europei Centrale şi de Răsărit începând cu secolul al XIII-lea sub numele de *tsiganos-atsiganos*, *ciganinu-aciganinu*, *ţigan-aţigan* etc. sau *cengari*, *secani*, *suyginer* .

Un prim element care ne-a atras atenţia a fost faptul că, în limba greacă, preluându-se în parte spiritul consemnării iniţiale din manuscrisul georgian, s-au păstrat până în zilele noastre atât termenul *atsiganos* cât şi *tsiganos* , ca

[10] Ch. Georgin, *Dictionnaire grec-francais*, Librairie A. Hatier, Paris, 1932, p. 385.

[11] O lucrare de referinţă în istoriografia bizantină: Mihail Psellos, *Cronografia*, *Un veac de istorie bizantină* (976-1077), Editura Polirom Iaşi, 1998, nu face nici o referinţă la prezenţa unei asemenea populaţii în Bizanţul acelor vremuri, fapt care semnifică o prezenţă redusă, accidentală a *athinganoilor* menţionaţi de documentul hagiografic din anul 1068. Intoleranţa creştină din acea perioadă de timp faţă de practicile de magie ar fi făcut ca numărul de consemnări ale *athinganoilor* să fie direct proporţional cu prezenţa lor. Susţinem acest lucru raportându-ne la numărul mare de lucrări scrise imediat după anul 1000 împotriva magiei, practicilor demonice şi ocultismului. A se vedea, în acest sens: *Timotheos sau despre demoni*, *Despre acţiunea demonilor*, *Actul de acuzare al prelatului Mihail Cerularios* (redactat în anul 1054 şi prin care i se reproşează acestuia practica magiei) – *Apud* Mihail Psellos, *op. cit*, p. 225.

echivalente. După cum am văzut deja, *thingánō* înseamnă în greaca bizantină „a atinge, a tulbura, a emoţiona", iar *a-thingánō*, prin particula privativă *α*, înseamnă „a nu atinge, a nu tulbura, a nu emoţiona". De aici, termenii *thingánōs,* şi respectiv *a- thingánōs* . În acest moment, se nasc două întrebări: de ce în toate manuscrisele acelor vremuri nu apar aceste denumiri ci doar aceea de *athinganoi* ? şi de ce ulterior, abia începând cu anul 1348, printr-un document al ţarului Duşan al Serbiei, apar ca echivalente două denumiri (*ciganinū/aciganinū*) deşi una o neagă pe cealălaltă, dacă admitem etimologia lor grecească ? Credem că un prim reper pentru elucidarea acestei situaţii îl aflăm în *Dicţionarul etimologic al limbii române* al lui Alexandru Ciorănescu, unde termenul *ţigan*[12] prezintă şi varianta *aţigan*, provenit din grecescul *(a)tsiganos*, prin intermediul slavului *(a)ciganinū*. Este de remarcat existenţa permanentă a celor doi termeni, cu echivalenţă semantică, atât în limba greacă, în limbile slave cât şi în limba română. În această logică, ţiganul ar fi fost perceput, în paralel: „de atins, tangibil, nepăgân, pur" şi „de neatins, intangibil, păgân, impur"! Aceste seturi de sensuri, pentru aceeaşi realitate, sunt contradictorii dacă luăm în consideraţie atestarea simultană a existenţei lor, fapt care ne îndreptăţeşte să căutăm o altă semnificaţie care să corespundă acestei situaţii.

Căutând în dicţionarele de limbă greacă veche[13], găsim termeni asemănători celor puşi în discuţie[14]. Încercând să descifrăm cât mai mult despre familia de cuvinte aferente, aflăm lucruri convergente demersului nostru[15]. În dicţionarele de neogreacă aflăm termenii echivalenţi *tsiganos*[16] şi *atsiganos*[17] cu semnificaţia de „ţigan" şi, respectiv, „aţigan", fără nici o trimitere la sensurile peiorative „de neatins, intangibil, păgân, impur" sau alte sensuri. Acest fapt ne conduce la presupunerea că, iniţial, fiecare dintre cei doi termeni aveau o semnificaţie anume, diferită, dar convergentă şi că etimologia acestor cuvinte trebuie să fie căutată în altă parte decât în limba greacă. La aceasta adăugăm observaţia că orice populaţie care apare într-un loc anume are deja conştiinţa unei identităţi pe care trebuie să o declare celor cu care vine în contact. În acelaşi timp, trebuie ţinut cont şi de

[12] Al. Ciorănescu, *Dicţionarul etimologic al limbii române*, Edit. Saeculum I.O., Bucureşti, 2002, p. 785.
[13] M. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Ediţia 11, Edit. Librairie Hachette, Paris, 1928.
[14] M. A. Bailly, *Op. cit*., θιγγαννο (thinganō), provine de la rădăcina θιγ „a atinge", provenită de la dorianul θιγō „a atinge"; θιγ are ca derivate atât θιγγαννο (thinganō), cât şi θιζις (tixis) "(acţiunea) a atinge"; Pierre Chantraine, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, Tome 2, Éditions Klicksieck, Paris, 1970, p. 437 (etimologia cuvântului θιγγαννω (thinganō).
[15] *Ibidem*, p. 35 (αj-θιγηνς , ηνς, ενς (a-thigēs, ēs, es);); (θιγγαννω (thinganō), p. 937 cu presupusă apropiere de rădăcina sanskrită *dehmi* (?), ediţia 2000); la fel, în : Roberti, *Dictionnaire de la langue grecque*, θιγειν (thigein), infinitivul, aorist 2, dialectul attic, de la θιγγαννω (thinganō)
[16] Lambros Peţinis, *Dicţionar grec-român*, Edit. Vox, Bucureşti, 1995, p. 402a.
[17] *Ibidem*, p. 117a.

percepția pe care cei din jur o au privind existența acestei populații. Din aceste motive, considerăm că țiganii au purtat cu ei atât cele două apelative de identificare date de cei din afara comunităților, dar şi de cei din interior, cât şi un apelativ de identificare dat numai din interiorul acestora (*r(r)om*, *dom* sau *lom*[18]). Dacă, la cele spuse deja, adăugăm faptul că ipotezele referitoare la migrarea țiganilor impun ideea că aceştia au plecat din India de Nord şi/sau din ținuturile adiacente acestei zone şi au parcurs, în prima parte a itinerariului, teritorii locuite de populații care vorbeau limbi înrudite cu limba lor, este de presupus faptul că țiganii au plecat şi au trecut prin lume cu apelative asemănătoare celui de *athinganoi* semnalat de documentele greceşti din secolele XI-XII.

În acest moment al cercetării, se evidențiază nevoia lămuririi semnificației termenilor: *athinganos*, *tsiganos* şi *atsiganos*[19], *cengar, (r)rom*, *dom* şi *lom*. O cercetare aparte credem că merită şi apelativele *secan* şi *suyginer*[20]. Pornim de la premiza că fiecare dintre aceste cuvinte au în spatele lor câte o realitate nu suficient cercetată, iar confuziile create în timp necesită decriptări menite să restabilească adevărul, chiar dacă acesta are nevoie de justificări speciale.

*Athinganos*, apelativ întâlnit în secolele XI-XII, nu este o eroare istorică, acest cuvânt exprimând în mod cert o coordonată a mentalului grecilor bizantini şi/sau o coordonată a mentalului acestor presupuşi strămoşi ai țiganilor, apăruți în Bizanț în acea vreme. De ce oare grecul bizantin percepea cete necunoscute de oameni din afara imperiului drept „intangibili, de neatins" (*athinganoi*) şi nu îi numea, pur şi simplu, păgâni, vrăjitori, magicieni etc. ? Poate fi, la un prim reflex, reacția unei lumi creştine, radicale, în fața unor grupări de oameni necunoscuți şi necreştini. Nimic însă nu ne oferă această certitudine şi, din acest motiv, suntem nevoiți să căutăm şi alte informații care ar putea explica apelativul *athinganoi*. Dar, ce ne aminteşte cuvântul „intangibil, de neatins", într-un asemenea context ? Oare cine erau „intangibilii"[21] Indiei ? Erau şi sunt şi astăzi, toți indivizii aflați în afara castelor şi o parte dintre cei din casta inferioară *shudra* pentru că aceştia erau „impuri" prin meseriile practicate (ciocli, tăbăcari, măturători, vânători, pescari, călăi şi, în general, grupurile vagabonde care practicau astfel de meserii etc.)[22]. Să fie vorba de o simplă coincidență sau cuvântul *athinganoi* avea, în greaca medievală, o conotație ce trimitea la ideea de „intangibil" în sensul indian ?. Cum

[18] Angus Fraser, *Țiganii*, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 33.
[19] În limba greacă, atunci când se întâlneşte structura *gg*, citirea acesteia şi transliterarea se face în variantă velară: *ng*, (n.a.)
[20] J.G. Eccard, *Corpus historicam medii aevi*, Leipzig, vol. 2, col. 1225, traducere din latină după Hermann Cornerus, *Chronica novella usque ad annum 1435*, despre trecerea țiganilor prin nordul Germaniei: „îşi spuneau *secani*"; Pelerinul Arnold von Harf din Colonia, 1497, despre țiganii din orașul Modon: „…Se numesc *țigani* (*zigeuner* în germană) (suyginer); noi îi numim păgâni din Egipt când ajung pe aceste meleaguri…".
[21] Vahé Zartarian, *Marile civilizații*, Edit. Lider, Bucureşti, 2004, p. 265.
[22] *Ibidem*, p. 263.

este posibil acest lucru ? Să ne amintim faptul că între cultura greacă şi indiană erau create puternice punţi de legătură încă din perioada regilor *seleucizi*[23] care au condus împărăţia *greco-bactriană* din nordul Indiei timp de mai multe sute de ani (este vorba de urmaşii *diadohi* ai lui Alexandru cel Mare, cuceritorul văii Indusului între 328-326 a. H.), perioadă în care, alături de o variantă a limbii sanskrite, limba oficială a acestui spaţiu era greaca comună (*koine*)[24]. Legăturile comerciale şi culturale dintre India şi Grecia au continuat şi după destrămarea acestei împărăţii prin celebrul „drum al mătăsii". Astfel, aflăm că în perioada dinastiei Antoninilor (sec. I-II d. H.), unele dintre cele mai importante căi comerciale ale Imperiului Roman erau „ drumurile de caravane pornind din vechile porturi seleucide ale Levantului spre Extremul Orient, drumul maritim al Mării Roşii spre India…[…]…Comerţul depărtărilor permite cel puţin contactul cu alte civilizaţii; datorită comodităţilor musonului , India este regulat vizitată şi destul de bine cunoscută de negustorii greci; …[…]"[25]. Există dovezi ale perpetuării acestor relaţii comerciale şi de către grecii bizantini în special după înfrângerea parţilor de către generalul Belizarie în timpul împăratului Iustinian (527-565 d. H.). În aceste condiţii, este de presupus faptul că grecii medievali cunoşteau exact semnificaţia cuvântului *athinganoi* pe care îl foloseau cu un înţeles identic celui din India[26] pentru toate grupurile vagabonde sau de origine presupus inferioară cu care veneau în contact, încă din perioada stăpânirii lor asupra acestui spaţiu. Sensul peiorativ, moştenit din mentalitatea indiană, este subliniat şi de atitudinea specială în plan religios, mai precis reţinerea creştinilor bizantini în contactul cu grupuri de necreştini care practicau vrăjitoria şi dresura animalelor sălbatice.

Privitor la termenii *tsiganos* şi *atsiganos*, ne începem cercetarea de la ideile istoricului George Potra care menţionează şi părerea altor savanţi în ceea ce priveşte originea apelativului *ţigan*, ca denumire cu care această populaţie a venit în Europa denumire care ar proveni de la un aşa numit trib *cingar* din care aceştia îşi au originea: „După alţi învăţaţi, numirea de ţigan este o numire a lor proprie, pe care au adus-o de unde au venit, şi derivă, după cum am spus mai sus, de la *cingari*, numele unui popor inferior care trăieşte şi astăzi în India."[27] Suntem de

[23] După moartea lui Alexandru Macedon (326 î.H.) generalul Seleucos a întemeiat dinastia seleucizilor care a condus cu intermitenţe nordul Indiei până în secolul II î. H. În secolele II şi I se întemeiază împărăţia greco-bactriană condusă timp de peste 200 de ani fără întrerupere de către regii seleucizi (n.a.).

[24] Jean-Paul Roux, *Asia Centrală*, *Istorie şi civilizaţie*, Edit Artemis, Bucureşti, 2007, p. 73.

[25] Marcel Bordet, *Istoria Romei Antice*, Edit. Lider, Bucureşti, 1998, p. 289-290.

[26] *Athinganoi*, *-s* este traducerea termenului sanskrit *aghã-* "impur, spurcat, intangibil". Împărţirea populaţiei indiene în clase/caste este mult anterioară legilor lui Manu; acest sistem de organizare a fost impus de către invadatorii arieni odată cu venirea în nordul Indiei. Această realitate este susţinută de persanul Firdousi în celebra cronică a regilor, *Şah-Name.* (Vezi Firdousi, *Şah-Name*, Edit. pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1969, p. 26.)

[27] George Potra, *Op. cit.*, p. 11.

acord întrutotul cu prima parte a acestei afirmaţii şi primim cu rezervă cea de-a doua parte, în ideea că exodul ţiganilor din India s-a dovedit a fi un proces derulat în mai multe etape, cu plecare din zone diferite ale acestei părţi de lume sau adiacente acestei zone. Ţinând cont de consideraţiile anterioare, ni se pare firesc să căutăm în limba sanskrită[28], limba mamă a tuturor dialectelor neoindiene (printre care şi limba ţigănească), originea acestor termeni. Astfel, un punct de plecare[29] ne oferă structura *ati-ga-n(in)* cu sensul „(cel) care trece, depăşeşte" formată din particula *ati*[30] întâlnită în unele forme de ablativ, ca prepoziţie, cu sensul „dincolo de", dar şi ca verb cu sensurile „a trece, a trece de, a depăşi (limite, graniţe)", „a păşi, a călca peste un loc care nu-ţi aparţine, interzis" sau „a depăşi, a se separa de" şi particula *ga*[31] „care merge, care se mută". În mod similar poate fi adusă în discuţie rădăcina *tyaj-ga-*[32] *care,* prin contragere, dă forma *tyāga-* cu sensurile „abandon, părăsire, plecare, despărţire" şi, de aici, cuvântul compus *tyāga-n(in)*, *tyāgin-* „(cel) care abandonează, părăseşte, pleacă". În ceea ce priveşte sufixul desinenţial generic *–in*, cu formele sale *–n(in)* şi *-m(in)*, în limba sanskrită are un sens posesiv[33], el fiind utilizat pentru adjective şi nume de agent (iniţiatorul unei acţiuni) ca în exemplele de mai sus. În aceeaşi idee, pot fi puse în discuţie şi structurile sanskrite *adhi-GAM* „ a veni spre, a se apropia"[34] şi *adhy-ā-GAM* „a cădea peste, a întâlni"[35] etc.

Reluînd cuplul de cuvinte *atigan(in)* „(cel) care trece, depăşeşte" şi *tyāgan(in)* „(cel) care abandonează, părăseşte, pleacă", se poate observa că sensurile menţionate de dicţionar sunt complementare în a defini imaginea unui individ călător, nomad; acesta fiind „(cel) care trece, depăşeşte, abandonează, părăseşte, pleacă". Şi tot aici trebuie să căutăm originea şi semnificaţia apelativelor *cingar/cengar* considerate de unii cercetători a-i fi însoţit dintotdeauna pe ţigani. Analizând aceşti ultimi doi termeni, observăm că, într-o posibilă etimologie sanskrită, *cingar*, ca variantă velară, poate proveni de la *ci-ga-ar*, *cigār*, *ci(n)gār* unde *ci-* înseamnă „a căuta, a cerceta"[36], *–ga-* „care merge, care se mută", iar *ar(ur)* este o terminaţie specifică a cazului ablativ pentru substantive animate[37]. Această terminaţie se regăseşte şi în limbile neoindiene *ţigănească*, *hindi* şi *bengali*

[28] N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1986.
[29] N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, *op. cit*., p. 11.
[30] *Ibidem*, p. 10, 17.
[31] *Ibidem*, p. 222.
[32] *Ibidem*, p. 290.
[33] Enric Becescu, *Gramatica practică a limbii sanskrite*, vol. I, Editura ψ, Bucureşti, 2003, p. 176.
[34] N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, *op. cit*., p. 22.
[35] *Ibidem*, p. 25.
[36] *Ibidem*, p. 249.
[37] Louis Renou, *Grammaire sanskrite*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1984, p. 363.

(*manushestar* „de la om", *rromestar* „de la ţigan", *phuveatar* „din pământ" etc. – n.n). Continuând raţionamentul, *ci(n)gar*, şi ca variantă posibil velară, este „(cel) care caută, merge (de la), se mută".

În această accepţie, considerăm că cele două cuvinte: *atigan(in)* şi *tyāgan(in)* sau termenii *ci(n)gar/ce(n)gar*) i-au însoţit în mod firesc pe ţigani, dar după secolul al XII-lea, în decursul existenţei lor nomade. Înregistrările anterioare, în documentele de limbă gruzină sub denumirile *atsincani*, iar în cele de limbă greacă sub denumirile *athinganoi*, "de neatins, de netulburat, de neemoţionat", credem că fac referire la o altă realitate, anume aceea a grupurilor vagabonde, despre care nu avem certitudinea că au fost sau nu ţigani ci doar "de neatins" datorită mentalităţii religioase din acele vremuri. Credem că acesta este şirul de confuzii care stau în spatele cuvântului *ţigan* şi considerăm firesc să întâlnim această distorsionare de sens la graniţa a două lumi diferite cultural şi cu atitudini intransingente în plan religios. Sensurile vehiculate în teoriile despre originea cuvântului *aţigan* „de neatins, intangibil, păgân, impur" converg astfel în conţinut spre percepţia pe care o aveau populaţiile creştine medievale despre necreştinii cu care veneau în contact: „păgân", „spurcat" şi, de aceea, „impur", „de neatins" etc. La fel, trebuie reţinut faptul că denumirea de *atinganoi* cu care sunt menţionaţi ţiganii/presupuşii ţigani înainte de secolul al XII-lea se referea, în mentalul grecilor, în sens indian, în primul rand, la oamenii din afara rânduielilor normale din organizarea unei societăţi şi, în al doilea rand, la o parte dintre membrii castei inferioare *shudra*. Din aceste motive, este firesc să nu ne mai întrebăm de ce nu au fost luate în considerare sensurile complementare, anume acelea date de cuvântul *tinganos*: „nepăgân", „nespurcat", „pur", „de atins" etc. Asemenea analize ne conduc la ideea că sensul grecesc al cuvântului *atinganoi*, nu are nici o legătură cu sensul cuvintelor sanskrite *atigan(in)* şi *tyāgan(in),* confuzia fiind mai degrabă rodul unei asemănări la nivelul sonorităţii cuvintelor[38]. Aici s-au întâlnit, pe de-o parte, cuvântul grecesc *atinganoi* (cu sensul de "impur, spurcat, de neatins" dat de mentalitatea atitudinală specifică bizantinilor, de respingere în plan religios a populaţiilor necunoscute, dar şi cu trimitere la "intangibilii" Indiei binecunoscuţi grecilor după cuceririle lui Alexandru Macedon), iar, pe de altă parte, cuvintele sanskrite *atigan(in)/ tyāgan(in)* cu sensul de "nomad, migrator, căutător, călător". Asemănarea fonetică, insuficienţa informaţiilor, dar şi hazardul istoric au favorizat această confuzie regretabilă.

În urma acestor observaţii, credem că putem să propunem cu îndreptăţire ipoteza originii sanskrite a cuvintelor *aţigan* şi *ţigan*, cu semnificaţiile „nomad, migrator, călător, căutător", acestea fiind mult mai legate de istoria acestei etnii şi susţinute de o logică suficient de coerentă a datelor cunoscute până în prezent în domeniu.

---

[38] *** Un exemplu similar cu acesta este cel creat de confuzia care a luat naştere la introducerea în circuitul european a cuvântului *r(r)om*, cu aceeaşi rădăcină cu a termenului *român*, dar fără nici o legătură în ceea ce priveşte semnificaţia lor.

Denumirile derivate din termenii greceşti *atsiganos, tsiganos*, în majoritatea ţărilor europene, sunt considerate astăzi aproape în unanimitate drept peiorative de către comunităţile de ţigani şi cercetători, cu trimitere eronată la semnificaţia legată de consemnarea din manuscrisul georgian de la 1068, cu conotaţiile negative analizate mai sus.

Dincolo de suportul ştiinţific avansat în argumentaţie, semnificaţia propusă pentru termenul *ţigan*, aceea de „nomad, migrator, călător, căutător", nu are nici un sens peiorativ, ci, dimpotrivă, vine să restituie demnitatea unui cuvânt, dar şi a etniei pe care acesta o desemnează. Considerăm că cele spuse constituie, în egală măsură, un demers ştiinţific, dar şi o reparaţie istorico-morală pentru ţigani, care, timp de aproape o mie de ani, au purtat un nume marcat, în mod eronat, de o semnificaţie nefastă. În ceea ce priveşte cuvintele *r(r)om*[39], *dom* şi *lom*[40] care semnifică cele trei ramuri principale ale migraţiei ţiganilor din India de Nord spre Europa (ramura „de vest", „de sud-vest" şi respectiv „de nord") preluăm observaţia lingvistului american Ian F. Hancock, cum că aceste grupuri „s-au separat înainte de a fi pătruns pe teritoriile iranofone"[41] şi că toate cele trei grupuri prezintă împrumuturi iraniene, dar care „aproape în totalitate, nu corespund între ele"[42]. Contrar presupunerii acestui cercetător, cum că ramurile de migratori ţigani ar fi împrumutat cuvinte iraniene, propunem ipoteza conform căreia spaţiul iranofon, fiind adiacent Indiei de Nord, era, cu mult timp înainte de apariţia celor trei valuri de migratori ţigani, puternic influenţat lingvistic de lexicul de sorginte sanskrită specific zonei. În această idee, prezenţa unor „împrumuturi" iraniene în limbile celor trei ramuri de ţigani migratori are altă semnificaţie decât cea presupusă de cercetător, anume că aceste cuvinte existau deja în aceste limbi înainte de apariţia ţiganilor în Iran. Nu este deloc neglijabil faptul că limba *Vedelor* originare este aproape identică cu limba textelor din *Avesta* iraniană. La aceasta adăugăm observaţia că împrumuturile lingvistice chiar dacă au fost, ele nu pot fi semnificative, ţiganii fiind migratori prin aceste zone şi organizaţi în comunităţi închise, deci având un schimb informaţional limitat cu populaţiile cu care veneau în contact.

Aceste observaţii ne îndreptăţesc să căutăm semnificaţiile cuvintelor *rom*, *dom* şi *lom* în limba sanskrită sau în limbile ariene desprinse din aceasta, vorbite în acea perioadă în zonele de origine ale ţiganilor, în ideea că ele ne pot conduce la elemente semnificative legate de specificul şi istoria acestor populaţii.

Vom porni cercetarea noastră de la câteva elemente deja cunoscute şi consemnate de diverşi cercetători ca sigure. Astfel, Angus Fraser precizează că

---

[39] *** Varianta *rrom* se întâlneşte în limbile romană şi ţigănească şi indică o pronunţie accentuată a consoanei *r*.
[40] *Loc. cit*.
[41] Ian F. Hancock, *On the Migration and Affiliation of the Dōmba: Iranian Words in Rom, Lom and Dom Gypsy*, în *IRU Occasional Papers*, series, 1992, pp. 1-7, 12-15.
[42] *Ibidem*.

apelativul *rom* din limba ţigănească se regăseşte în limba persană sub forma *dom*, iar în armeană sub forma *lom*, cu aceeaşi semnificaţie, anume aceea de „bărbat, soţ (stăpân al casei)”[43]. El consideră că aceste cuvinte sunt forme derivate ale cuvântului *rom*, adaptate specificului celor două limbi. Preluăm cu rezervă această ipoteză, până la o cercetare mai atentă a veridicităţii conţinutului ei.

Analizând cuvântul *rom*, aflăm din dicţionarele de limbă ţigănească faptul că acest cuvânt, în varianta *rrom*, are semnificaţiile „bărbat, ţigan”[44]. Într-un alt dicţionar[45] se precizează semnificaţii apropiate pentru cuvântul *rrom*, anume „bărbat, soţ, ţigan (membru al etniei ţiganilor), membru al unei comunităţi de ţigani”. Dacă vom continua analiza noastră cu primele două semnificaţii, acelea de „bărbat, soţ”, observăm că ne aflăm aproape de semnificaţiile de „bărbat, soţ (stăpân al casei)” puse în discuţie de cercetătorul Angus Fraser pentru cuvintele *dom* şi *lom*[46]. Această asimilare de sensuri o facem şi cu gândul la mentalitatea tradiţională asiatică şi în general al societăţilor patriarhale în care bărbatul, în general, şi soţul, în particular, au un loc şi un rol special, privilegiat, în familie, acela de „domn, stăpân”.

Considerăm că migraţia celor trei ramuri de ţigani (*rom*, *dom* şi *lom*) nu putea să se desfăşoare cu mult înainte de 1000 d. Hr. În acest sens, aducem ca argument opiniile a doi mari savanţi care au scris despre istoria şi limba ţiganilor: Franz Miklosich[47] şi I.H. Schwicker[48] şi care arată că limbajul acestei populaţii se aseamănă cu limbile ariene ale Indiei. De aici, concluzia că toate aceste limbi s-au format în acelaşi timp şi în aceleaşi condiţii; acest fapt a fost posibil doar când indiana veche s-a destrămat, fenomen care s-a petrecut în jurul anului 1000 d.Hr.

Nu putem ţine cont de destinul fiecăreia dintre limbile desprinse din indiana veche şi nu putem controla dinamica semanticii cuvintelor din aceste limbi în ultima mie de ani. Dar trunchiul comun al acestor limbi poate fi regăsit în structurile şi lexicul limbii sanskrite (indiana veche literară), limbă indo-europeană din grupul indo-iranian având multe asemănări cu avestica[49]. Şi pentru că această limbă a continuat să fie, şi după anul 1000 d. Hr., un patrimoniu al clasei culte şi un instrument de conservare a textelor sacre al căror sens trebuia păstrat nealterat peste timp, considerăm că lexicul sanskrit oferă cele mai multe garanţii într-o astfel de cercetare. În lucrare, pentru lămurirea etimologiei cuvântului *ţigan*, demersul nostru s-a bazat pe semantica unor cuvinte din limba sanskrită, având la

[43] Angus Fraser, *Ţiganii*, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 33, 44-47.
[44] Gheorghe Sarău, *Dicţionar rrom-român*, Edit. Sigma, Bucureşti, 2006, p. 172.
[45] Lucian Cherata, *Dicţionar al limbii rromani*, Edit. Orion, Bucureşti, 2003, p. 213.
[46] *Loc. cit*.
[47] Franz Miklosich, *op. cit*., p. 107.
[48] I.H. Schwicker, *op. cit*., p. 18.
[49] Universo, *La grande enciclopedia per tutti*, volume undicessimo (SAH-TAG), Institute Geografico de Agostini, Novara, 1978)

bază aceleaşi considerente; vom întreprinde în continuare o cercetare similară şi pentru stabilirea etimologiei celor trei cuvinte: *rom*, *dom* şi *lom*.

Astfel, un prim reper sanskrit pe care îl propunem spre cercetare este succesiunea de cuvinte: *roman*, *roma*[50] cu sensul de „păr", dar şi derivatele acestor cuvinte *romaça*[51] „păros, (om) care poartă plete şi barbă" şi *romaka*[52] „numele unui popor (din India)". Pe lângă aceste cuvinte cu sensuri interesante pentru cercetarea noastră putem pune în discuţie cuvintele *romā*, *romāli* (*romāvali*) = *rājan*, *rāji* (*rājñi*)[53], cu sensurile „rege, domn, stăpân" şi respectiv „regină, doamnă, stăpână".

În ceea ce priveşte existenţa unor cuvinte apropiate de apelativul *lom*, o primă referinţă semnificativă o aflăm în acelaşi dicţionar prin menţiunea care ne precizează faptul că termenul *roman* este sinonim cu *loman*[54], cu înţelesul de „păr", dar şi *lomaça*[55], cu semnificaţia „păros, (om) care poartă plete şi barbă"; dată fiind echivalenţa celor doi termeni, atunci şi *lomā*, *lomāli (lomāvali)* = *rājan*, *rāji* (*rājñi*), adică „rege, domn, stăpân" şi respectiv „regină, doamnă, stăpână".

Şi tot în lexicul limbii sanskrite, aflăm termenii *dam-*, *dam-pati-*[56], cu înţelesul de „stăpânul casei, soţul", dar şi *dama*[57] „a disciplina, a supune, a impune, a dresa".

Din aceste cercetări se impune ideea că sensurile celor trei termeni din limba sanskrită: *rom*, *dom* şi *lom* sunt convergente spre semnificaţia „domn, stăpân (al casei), soţ". În acest punct al cercetării putem concluziona că *dom* şi *lom* nu sunt variantele persană şi respectiv armeană ale cuvântului *rom*, ci sinonimele sanskrite ale acestuia. Revenind la semnificaţia din limba ţigănească a cuvintelor *r(r)om* „bărbat, soţ" şi *rai/raini* „domn/doamnă, stăpân/stăpână", regăsim în mod complementar înţelesul de „domn, stăpân (al casei), bărbat, soţ". Ne-am permis această alăturare de cuvinte ştiind că, în variantele lor sanskrite, sunt echivalente, iar dacă în limba ţigănească sensurile lor sunt diferite, împreună dau sensul iniţial din sanskrită.

În finalul cercetării întreprinse constatăm asemănarea fonetică a termenilor *atinganoi*, *atigan(in)* şi *tyagan(in)*, termeni care, după cum am văzut, au semnificaţii diferite pentru că reflectă aspecte diferite ale unei realităţi complexe prin care se încearcă explicarea lumii ţiganilor. Din păcate, în acest context, termenul *atinganoi*, cu semnificaţia lui nefastă, a reuşit să se substituie termenilor

---

[50] N. Stchoupak, L. Nitti, L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, Edit. Librairie d'Amerique et D'Orient, Paris. 1987, p. 609.
[51] *Ibidem*, p. 610.
[52] *Idem*.
[53] *Ibidem*, p. 604, 610.
[54] *Ibidem*, p. 609.
[55] *Ibidem*, p. 619.
[56] *Ibidem*, p. 299.
[57] *Idem*.

*atigan(in)* şi *tyagan(in)* în variantele lor greceşti, *atsiganos* şi *tsiganos*, şi să conducă la grave confuzii care s-au perpetuat mai multe sute de ani.

Considerăm că lămurirea etimologiei cuvintelor *ţigan* şi *rom* (*rrom*) prezintă o importanţă specială atât în plan ştiinţific cât şi în plan social prin folosirea corectă a lor şi eliminarea confuziilor de orice fel. Prin acest demers se redă ţiganilor apelativul lor istoric (*ţigan*) cu semnificaţia lui corectă şi rămâne cu sensurile iniţiale cel de-al doilea apelativ *r(r)om*), în înţeles mai restrâns, acela de identificare la nivel familial şi comunitar.

# TRADUCERI

## FORMĂ ŞI SUBIECTIVITATE ÎN ESTETICA KANTIANĂ

Autorul cărții *Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne* (Athena, Institutions Philosophiques Reunies, nouvelle édition, 1997) este academicianul Evanghelos Moutsopoulos, bine cunoscut publicului cititor român prin traduceri ale unor lucrări ale sale de filosofia artei, istoria filosofiei, filosofia valorilor şi kairologie (disciplină filosofică creată de el însuşi în jurul activismului conştiinței). Opera autorului (publicată în limbile greacă, franceză şi engleză) este impresionantă, fiind comparabilă cu cea a marilor creatori (are în jur de 500 de titluri de cărți, studii şi comunicări ştiințifice). Parcurgând în câteva fraze biografia sa spirituală, putem menționa că s-a născut în anul 1930 la Atena, unde a studiat în paralel filosofia şi muzicologia, urmate de un doctorat în litere la Paris, după care a funcționat ca profesor la Universitățile din Aix-Marseille (1958), Salonic (1965) şi Atena (1969), unde a devenit rector în anul 1977. Lista distincțiilor academice a început cu cea conferită de Academia din Atena, al cărei membru a devenit în anul 1984, urmată de omagierea de către alte academii străine, între care şi Academia Română (în anul 2006). A devenit membru al Institutului Franței şi a fost invitat să conferențieze la universități din Europa şi cele două Americi, precum şi la centre de cercetare de prestigiu, şi a primit distincția de doctor *honoris causa* din partea mai multor Universități. În jurul acestor repere s-a înălțat o activitate excepțională, definită prin spiritul viu, care a reuşit să creeze o operă individuală remarcabilă, prin care a valorificat marea tradiție a Greciei şi a culturii universale, dar deopotrivă a impulsionat tinerele generații spre cercetarea filosofică de calitate. Prin activitatea sa ştiințifică, Evanghelos Moutsopoulos atrage generații succesive de cercetători spre confruntarea de idei în cadrul congreselor internaționale şi spre publicarea rezultatelor ştiințifice în reviste de specialitate. Ca urmare a acestei nevoi de consolidare a culturii filosofice prin crearea unei şcoli neformale şi transnaționale de filosofie, E. Moutsopoulos a fondat şi conduce de mai multe decenii revista internațională *Diotima*; şi tot în acest scop de consolidare şi propagare a culturii filosofice conduce revista anuală *Philosophia*, a Centrului de Cercetare a Filosofiei Greceşti, şi organizează anual câteva congrese internaționale în Grecia şi peste hotare, iar la multe alte manifestări ştiințifice participă cu

*Cercetări filosofico-psihologice*, anul III, nr. 1, p. 157-173, Bucureşti, 2011

comunicări. Din activitatea sa neobosită şi eficientă mai face parte şi crearea ediției *Corpus Philosophorum Graecorum* în cadrul activităților Fundației de Ediții Filosofice Neoelene (1975), pe care o prezidează. În afara activității sale filosofice şi culturale în genere, un domeniu aparte în care îşi exercită talentul şi pe care l-a îmbogățit cu contribuțiile sale este cel muzical, în care a compus o mare varietate de opusuri, deosebit de apreciate, în toate genurile muzicale.

Domeniul interpretării kantiene constituie, alături de cel al filosofiei greceşti, un loc privilegiat în activitatea lui Evanghelos Moutsopoulos, care pe lângă alte funcții ştiințifice o îndeplineşte şi pe cea de vicepreşedinte al Societății de Studii Kantiene de Limbă Franceză. În acest domeniu se înscrie şi lucrarea de față, care prezintă un aspect al esteticii kantiene destinat, în general, publicului francofon; de aceea termenul pe care Kant l-a gândit să desemneze totalitatea facultăților „sufletului" *lato sensu*, şi anume *Gemüth*, este desemnat prin „spirit" (la fel ca *Geist*, „spiritul" ca facultate de cunoaştere ne-sensibilă), după cum procedează traducătorii francezi, mai ales din generația autorului. În cadrul acestei simbioze kantiene de expresie franceză sunt evidențiate două dintre elementele constitutive ale esteticii kantiene, prezentată ca o critică a gustului; ele sunt *forma* obiectului estetic şi *subiectivitatea* judecății prin care este apreciată acea formă. Argumentând funcția şi valoarea lor estetică vom observa finețea şi soliditatea raționamentului, care se încadrează în marea tradiție platonic-aristotelică, precum şi în cea a Europei occidentale. Între aceste limite sunt de remarcat ideile: interpretare subiectivă a formei, argumentarea universalității revendicate de judecata de gust, forma ca manifestare sensibilă a finalității, heautonomia estetică, relația de inspirație platonică între adevăr-frumos-bine, frumosul-formă şi sublimul-inform, diformitatea şi dispensarea de deducție a sublimului, relația gustului cu geniul, opera de artă şi gândirea poetică. Din bogăția acestei tematici, în paginile ce urmează vom prezenta parțial traducerea Capitolului I al lucrării intitulat „Despre subiectivitatea funciară a judecății estetice".

Linia de gândire a autorului ne duce către revoluția copernicană, pe care Kant a realizat-o în cunoaşterea obiectelor naturii în conformitate cu facultățile umane. Ca o extensie a acesteia îi apare autorului aprecierea estetică a aceloraşi obiecte: aşadar, se spune că natura nu intenționează să placă, iar dacă se întâmplă ca ea să placă este pentru că facultatea de judecare este considerată conformă principiului finalității estetice. Acest principiu se aplică formei obiectelor naturii, de unde rezultă că *forma* este legată de *subiectivitatea* judecății formulată asupra ei, ca şi asupra finalității estetice pe care o exprimă.

În interacțiunea obiectivului naturii cu subiectivul facultății de judecare, se poate spune că întreaga activitate a facultății de judecare este orientată către modificarea obiectelor naturii devenite estetice prin aprehensiunea lor. Ca atare, frumosul şi sublimul nu există obiectiv şi independent de facultatea sufletului, ci ele sunt construite plecând de la reprezentări subiective, astfel încât se poate spune că facultatea de judecare aplică obiectelor externe calitățile estetice, în funcție de reprezentările pe care le are. De aceea, valoarea formei obiectelor estetice este

întotdeauna *subiectivă*, căci ea se întemeiază pe reprezentarea pe care sufletul o are asupra obiectului pe care îl impresionează prin formă. Finalitatea la care se raportează orice *formă* este reprezentată în suflet pe baza principiului *a priori* al finalității care, în pofida ariei universale de valabilitate, se manifestă subiectiv. Datorită acestui fapt, modificarea reciprocă a subiectului ce reflectează şi a obiectului estetic asupra căruia se produce actul reflecției au loc în acelaşi cadru al judecății de gust. Obiectul considerat nu suferă obiectiv nicio modificare; dacă el este totuşi modificat este doar în virtutea reprezentării sale subiective.

*Rodica Croitoru*

# DESPRE SUBIECTIVITATEA FUNCIARĂ A JUDECĂȚII ESTETICE

EVANGHELOS MOUTSOPOULOS

Particularitatea cea mai importantă a facultății de judecare este o dualitate care se referă pe de-o parte la datele sensibile ce condiționează activitatea generală şi, pe de altă parte, însăşi această activitate care nu s-ar putea dispensa de referirea constantă la Eu în calitate de centru al lumii în care evoluează gândirea kantiană. Activitatea spiritului uman considerată în ansamblul său părea să se bazeze pe trei facultăți principale care, în vocabularul filosofului, poartă respectiv numele de intelect, rațiune şi judecată. Aceşti trei termeni conceptualizează trei deschideri posibile ale spiritului, ale căror perspective diferă între ele calitativ.

Termenul de intelect desemnează facultatea spiritului care se referă la suprasensibil cu ajutorul conceptelor, altfel spus, facultatea de cunoaştere a fenomenelor nu după unicitatea lor, după care ele sunt prezentate întotdeauna, ci ținând seama de posibilitatea lor de a fi subordonate conceptelor generale care determină un fel de abstracție generalizatoare, distrugătoare a oricărei particularități individuale cuprinse într-un exemplar unic ce aparține unei clase de exemplare asemănătoare, şi totodată diferențiată în raport cu ele în virtutea acestei individualități care o face distinctă. Funcționarea, activitatea reală a unei facultăți ca intelectul, nu poate fi eficientă, adică să răspundă scopului precis de a sesiza sensul fenomenelor considerate ca atare, decât dacă se recurge la un concept care transcende datele sensibile, altfel neasimilabile de către spirit, spre a îi permite, printr-o transformare cantitativă şi totodată calitativă, să devină inteligibile integrându-se într-un ansamblu omogen în interiorul căruia sunt suprimate particularitățile, deosebirile şi elementele diverse care determină unicitatea realului; această modificare profundă, de o importanță capitală pentru gândirea

însăşi, ca şi pentru lumea gândită, pe care am putea-o numi conceptualizare a realului, este singurul mijloc prin care spiritul îşi aproprie obiectul activității sale cognitive. Şi chiar prin această subsumare fenomenele, ca obiecte, rămân ca atare în pofida integrării lor în domeniul cunoaşterii al cărui termen constant este Eul. Subsumarea realului, unic precum este, sub un concept general şi abstract, garantează obiectivitatea în raport cu subiectul gânditor după ce s-a determinat obiectivarea absolută. Unicitatea particularului rămâne singura legătură, prin sens, cu subiectul.

Acest proces mental se bazează pe un principiu a cărui existență este independentă de orice activitate a intelectului, şi care poate fi definită ca un principiu *a priori*. Apriorismul kantian încearcă să împingă experiența în planul secund, dar nu se poate dispensa de ea în ceea ce priveşte obiectele reale ale intelectului, a căror realitate, în unicitatea sa, este pretextul unei activități oarecare a acestei facultăți, pe care caută să o depăşească prin conceptualizare. Se va vedea că principiile *a priori* nu sunt inerente doar intelectului, ci se aplică deopotrivă funcționării facultăților rațiunii şi judecății. De altfel, începând cu prima *Critică*, Kant stabileşte că *a priori* nu are nici un raport de anterioritate real cu datele experienței, ci corespunde unei dispoziții a spiritului, care este complet independentă, şi grație căreia orice concepție ce are o caracteristică de universalitate şi de asemenea de necesitate, aceste două caracteristici fiind nu numai compatibile, ci de asemenea solidare, poate fi independentă de datul real (unic în particularitatea sa) care o declanşează. Dacă se poate concepe deci o anterioritate reală în relația experienței – *a priori*, ea trebuie atribuită numai experienței. În cazul intelectului, principiul *a priori* este conformitatea cu o lege particulară care, după caz, devine *legea* generală şi unică la care se poate raporta totul. Această joncțiune a particularului cu generalul devine posibilă grație conceptului care subordonează unicitatea cantitativă a particularului unicității calitative a generalului. Acest principiu *a priori* al intelectului se aplică mai exact naturii, adică cunoaşterii lumii şi legilor care o guvernează. Trebuie precizat totuşi despre conceptul naturii că la Kant el diferă de conceptul de univers, prin faptul că este privat de acest sens de totalitate organică ce îl caracterizează pe cel din urmă, şi care desemnează ceea ce este obiectul nemijlocit al experienței noastre, fără a se raporta la ideea de totalitate pe care o presupune de altfel noțiunea de univers; dimpotrivă, natura este, după Kant, existența lucrurilor considerate din punctul de vedere al determinării sale prin legi universale[(1)]. Astfel, conceptualizarea datelor reale ale experienței permite trecerea de la sensibil la suprasensibil, de la fenomenul particular la explicarea sa.

Procesul este cu claritate analog atunci când este vorba de facultatea dorinței, care generează în interiorul filosofiei kantiene o etică deosebită, întemeiată pe un principiu universal, altfel spus un *imperativ categoric*[(2)]. Din acest

[(1)] Cf. *Prolegomene*, § 14.
[(2)] Cf. *Crit. rațiunii prac.*, § 7.

principiu decurg altele care, în calitate de principii morale, sunt prezentate spiritului sub formă de propoziţii care conţin o obligaţie generală a voinţei, şi pe care se întemeiază diverse reguli de comportament practic. Or, aceste principii sunt supuse unei diferenţieri ce ţine seamă de deschiderea lor în raport cu subiectul: dacă acesta nu consideră sensul decât ca fiind aplicabil doar lui însuşi, dacă prin urmare el le acordă doar o deschidere subiectivă, restrânsă doar la persoana sa, principiile în discuţie formează o clasă de principii aparte, cărora li se dă numele specific de *maxime*. Dacă, dimpotrivă, aplicarea lor doar la voinţa subiectului poate fi considerată ca generând posibilitatea aplicării lor la voinţa oricărei fiinţe dotate cu raţiune, şi aşadar ca acordându-le o deschidere generală şi obiectivă, ele dobândesc importanţa de *legi* practice(3).

Facultatea dorinţei este o facultate a sufletului, care îi permite acestuia să depăşească stadiul deschiderii sale pasive către lume, prin care cel din urmă este introdus în gândire prin intermediul conceptelor; în prezent este vorba de o manifestare activă a sufletului, care îşi propune cuprinderea lumii. Dimensiunea etică a sufletului, precizată prin facultatea dorinţei, este o deschidere a spiritului *către* fenomene, şi ca dimensiune cognitivă a acestuia nu este precizată prin facultatea de cunoaştere, fiind o deschidere a spiritului *către* această lume care, graţie conceptualizării sale, devine cognoscibilă. Facultatea dorinţei se concretizează prin raţiune, precum facultatea de cunoaştere prin activitatea intelectului. Or, intelectul este considerat o facultate de cunoaştere non sensibilă, dar care se leagă implicit de sensibilul experienţei, care, la rândul său, îi este supus spre a fi raportat la unitate prin concepte ce definesc reguli şi sisteme organizate şi coerente; în timp ce raţiunea constituie, într-un sens foarte extins, facultatea de depăşire a regulilor intelectului, suprapunându-i-se ca facultate ce defineşte principii(4), şi închizând astfel ciclul cunoaşterii umane care, plecând de la simţuri, trece prin intelect pentru a ajunge la raţiune[5], şi, într-un sens mai restrâns, ea formează pendantul intelectului, căruia i se opune ca posibilitate practică ce presupune fiinţe libere.

Rolul raţiunii considerată sub acest ultim aspect se referă mai ales la alegerea scopurilor acţiunii. Datorită acestui fapt, la Kant există o centralizare ierarhică a conceptului de libertate, în jurul căreia gravitează toate conceptele relative la activitatea practică. În timp ce intelectul constituie fundamentul unei filosofii teoretice, raţiunea îl constituie pe cel al unei filosofii practice, dar, în timp ce prima se axează asupra conceptualizării naturii, cea de-a doua se orientează către noţiunea de libertate, căreia i se aplică prin intermediul unui principiu *a priori* care îi este propriu, şi care corespunde, în domeniul practicului, principiului *a priori* de conformare cu legea prin care intelectul se aplică noţiunii de natură, şi anume principiul care pune în discuţie noţiunea de *scop final*, şi care este principiul

(3) Cf. *ibid.*, cartea I, cap. I, § 1.
(4) Cf. *Crit. raţiunii pure*, Dialect. transcend., I, 1.
(5) Cf. *ibid.*, Introd., II, § A.

oricărui act, ținând seama de faptul că orice act (practic) vizează îndeplinirea unui scop spre care tinde el. Există un raport de compensare între activitatea intelectului şi cea a rațiunii, în măsura în care aceasta nu este considerată ca un complement al primului, ci ca pendantul său: pe de-o parte, intelectul contribuie la obiectivarea particularităților naturii; pe de altă parte, rațiunea precizează sensul libertății, asigurându-i un scop final, conceptualizat prin intermediul imperativului categoric.

Identificarea naturii cu conceptul său este realizabilă prin simțuri, în planul gândirii; cea a libertății reale prin propriul său concept are loc deopotrivă şi în planul gândirii, grație rațiunii, dar nu se realizează, în virtutea imperativului categoric, decât în prelungirea Eului. În ceea ce priveşte libertatea, ea este concepută drept cauză intimă a oricărui fenomen care poate fi, conform *Criticii rațiunii pure*, explicată dublu, conform naturii care îi este recunoscută, şi anume după felul în care este considerată în limitele timpului sau ca atemporală: în primul caz, ea apare ca făcând parte integrantă dintr-un lanț de fenomene, ca un termen precis dintr-o serie de cauze şi efecte cărora li se ataşează direct şi datorită cărora poate fi determinată; în al doilea caz, ca putând face obiectul unei simple reprezentări, dar de asemenea ca fiind supusă cauzelor atemporale existente şi conceptibile în paralel cu cauzele temporale, care nu sunt decât fenomenale. Raportul fenomenului sau al fenomenelor în discuție cu cauze atemporale poate fi definit ca libertate. Considerând o cauză care nu este fenomen şi care, în consecință, văzută prin aspectul său cauzal, este inteligibilă şi nu poate fi determinată prin fenomene, se poate afirma că, ținând seama de natura cauzei sale inteligibile, o acțiune este liberă, cu toate că ea trebuie, datorită locului său într-o suită de fenomene temporale, să fie necesară(6).

Libertatea a ceea ce există în timp nu poate fi dedusă din legea determinismului natural al elementelor existenței sale, inclusiv a actelor sale; dimpotrivă, pentru că această lege guvernează inevitabil orice cauzalitate a lucrurilor, iar existența acesteia este determinată în timp, dacă ar trebui ca această lege să fie aplicată chiar existenței lucrurilor în sine, libertatea ar fi obligatoriu respinsă ca o noțiune nesemnificativă. Dacă voim, în consecință, să salvăm libertatea, trebuie să limităm aplicarea legii determinismului natural numai la fenomene în măsura în care ea poate fi definită în timp, iar cea a libertății, chiar la ființa ca lucru în sine(7), astfel încât să putem numi liber actul care îşi are cauza naturală determinantă în interiorul ființei(8). Astfel, «efectul conform conceptului de libertate este scopul final, ce trebuie să existe (sau fenomenul său în lumea sensibilă), a cărui condiție a posibilității lui este presupusă în natură (a subiectului ca ființă sensibilă, şi anume ca om) »[9].

(6) Cf. *Crit. r. pure*, Antin. r.p., sect. a IX[a].
(7) Cf. *Crit. r. pract.* Clarificare critică a Analiticii rațiunii pure practice, *introd.* şi *sfârşit.*
(8) Cf. *ibid.*
(9) Cf. *Crit. judec.*, Introd., IX, p. 34 (trad. Gibelin), p. 133 (trad. Rodica Croitoru)

Antinomia internă a spiritului schițată prin opoziția intelectului cu rațiunea ca facultăți de cunoaştere şi dorință, şi care se datorează faptului că «intelectul dă *a priori* legi pentru natură, obiect al simțurilor, în vederea unei cunoaşteri teoretice într-o experiență posibilă», în timp ce «rațiunea dă *a priori* pentru libertate şi propria sa cauzalitate, ca element suprasensibil în subiect în vederea unei cunoaşteri practice necondiționate»[(10)], este soluționată prin introducerea în viața spiritului a unei *facultăți de judecare* ce stabileşte, prin activitatea sa de intermediere, legături între legiferarea intelectului şi cea a rațiunii. Aşadar, ceea ce presupune natura subiectului sensibil «*a priori* şi fără să se preocupe de practică», adică judecata furnizează «conceptul intermediar între conceptele naturii şi cel de libertate, conceptul unei finalități a naturii»[(11)].

Facultatea care corespunde naturii sensibile a subiectului şi care permite resimțirea plăcerii sau neplăcerii în prezența unui obiect estetic este fundamentală, datorită importanței sale pentru aprecierea obiectului considerat sub aspectul frumuseții sau urâțeniei sale, conform căruia el răspunde sau nu unei anumite finalități, naturale sau inteligibile, care este principiul său. Sentimentul estetic de plăcere sau de neplăcere este un sentiment calitativ deosebit, corespunzător reacției spiritului, considerat în totalitate, în prezența unui dat estetic capabil să suscite aprobare sau dezaprobare, în urma căreia ar părea conform sau neconform propriului său scop pe care tinde să îl realizeze. Această plăcere determină caracterul intelectualist şi emoțional al esteticii lui Kant, prin care el este îndreptățit să lege viața cognitivă de viața activă a spiritului. Judecata, care conştientizează plăcerea şi neplăcerea estetice, nu este luat aici ca act precis de judecare (Urteil), ca în *Critica rațiunii pure*, unde el este definit ca un act propriu intelectului, prin care cel din urmă reuşeşte să formuleze o relație existentă între diferite concepte, ci ca posibilitate a spiritului de a acționa astfel asupra obiectelor (Urteilskraft), stabilind o relație între aspectul fenomenal şi finalitatea lor.

Pe de altă parte, în *Critica rațiunii pure* s-a precizat că judecata considerată ca act cognitiv este o judecată determinativă, aplicată obiectelor cunoaşterii, act pe care îl supune diverselor legi necesare ale celei din urmă, către care legi el repartizează obiectele, în timp ce dimpotrivă, judecata despre care este vorba aici, ca act precis (Urteil) al facultății de judecare (Urteilskraft) este o judecată de reflecție, ce nu întreține decât un raport indirect cu obiectul şi care se referă în general la o reflecție a spiritului asupra propriului său demers. În aceasta rezidă caracterul specific subiectiv al judecății de reflecție, definit în opoziție cu judecata determinativă, a cărei obiectivitate se datorează faptului că ea se referă direct la obiect. În ansamblu, judecata este considerată ca facultatea care permite sesizarea particularului, *subsumându-l* generalului. Dacă generalul este dat sub formă de regulă, de lege sau de principiu, alături de particular, şi permite astfel subsumarea sa unui concept evident, atunci judecata care face posibilă această subsumare este

(10) *Ibid.*p. 33 (Gibelin).
(11) *Ibid*., p. 34 (G.).

determinativă; în cazul în care spiritul trebuie să subsumeze generalului, încă necunoscut, dar trebuind să fie reperat în prealabil particularul, singurul care îi este dat, judecata care permite această activitate dublă este de reflecție[12].

În plus, principiul *a priori* care guvernează această activitate este principiul finalității, noțiune distinctă de cea a cauzalității eficiente, şi concepută plecând de la o viziune specială asupra lumii, din care face un principiu deosebit. Astfel, conceptul unui oarecare obiect care este considerat ca incluzând un scop natural, nereprezentând caracteristicile unui concept care să poată servi drept materie intelectului sau rațiunii, adică unei judecăți determinative, se poate prezenta totuşi ca un concept ce defineşte posibilitatea unei judecăți de reflecție, şi, datorită acestui fapt, printr-o analogie vagă cu cauzalitatea pe care o distingem în noi înşine, să dobândim calitatea unui punct de reper fix de-a lungul activității spiritului, care constă din investigarea de obiecte analoage [13]. Aceasta se aplică, înainte de toate, dacă nu exclusiv, ființelor organizate care sunt «singurele în natură care, deşi considerate în ele însele şi fără un raport cu alte lucruri, trebuie să fie concepute ca posibile în calitate de scopuri ale naturii, dând astfel mai întâi conceptului de *scop al naturii*, o realitate obiectivă şi ştiinței naturii baza unei teleologii, adică un mod de a judeca obiectele conform unui principiu particular»[14].

Tot ceea ce precede se referă evident la finalitate ca principiu al judecării teleologice. Totuşi, trebuie să recunoaştem că ea poate fi aplicată judecății estetice la care se referă deopotrivă în măsura în care principiul finalității devine principiu al finalității formale a naturii, şi că, prin urmare, «principiul facultății de judecare, cu privire la forma lucrurilor naturii ce stau sub legilor empirice în genere, este *finalitatea* naturii în diversitatea ei»[15]. În plus, acest principiu se prezintă ca un principiu transcendental al judecății, adică ca un principiu «prin care este reprezentată condiția universală *a priori*, singura prin care lucrurile pot deveni obiecte ale cunoaşterii noastre în genere»[16], totuşi cu deosebirea că acest principiu *a priori* al posibilității naturii, este posedat de judecată doar din punct de vedere subiectiv. Datorită acestui principiu care, din felul în care el califică judecata, îi subliniază subiectivitatea, acesta «nu prescrie naturii (ca autonomie) o lege pentru reflecția asupra ei, ci sie însăşi (ca heautonomie), care ar putea fi numită *legea specificării naturii* cu privire la legile ei empirice, pe care ea nu o cunoaşte *a priori* în aceea, ci o preia în vederea unei ordini a ei care să poată fi cunoscută de intelectul nostru în diviziunea, pe care ea o facere legilor universale ale naturii, atunci când ea vrea să subordoneze acestora diversitatea legilor particulare»[17].

---

[12] Cf. *Cr. fac. j.*, Introd., IV, pp. 20-21 (G.).
[13] Cf. *Cr. f. j*, Introd., IV, pp. 20-21 (G.).
[14] *Ibid.*
[15] *Ibid*., Introd. IV, p. 21 (G.), p. 117 (R.C.).
[16] *Ibid.*, V, p. 21 (G.), p. 118 (R.C.).
17 *Ibid.*, pp. 25-26 (G.), p. 122-123 (R.C.).

Or, domeniul de aplicare a principiului finalității se extinde tot astfel asupra naturii cât şi asupra artei, activitate producătoare de obiecte estetice, referitoare prin urmare la facultatea noastră de judecare a satisfacției provocate de obiectele sale, care pot fi recunoscute prin posibilitatea lor de a părea supuse unei finalități formale, liberă şi independentă de orice constrângere a regulilor arbitrare, ca şi înseşi produsele naturii. Asocierea libertății cu finalitatea obiectelor estetice constituie fundamentul specific al plăcerii estetice, a cărei particularitate constă în caracteristica sa de comunicabilitate universală, independentă de orice conceptualizare a obiectului său [(18)]. Judecata estetică se bazează, în consecință, pe conştiința pe care spiritul o are asupra propriilor sale posibilități şi, datorită acestui fapt, se prezintă ca o activitate subiectivă a spiritului.

Această constatare este insuficientă: ea necesită o examinare a condițiilor ce guvernează activitatea facultății de judecare. Cum se operează această joncțiune a două domenii ale facultății noastre de cunoaştere, cel al conceptelor naturii şi cel al conceptului de libertate[(19)], printr-o facultate ce respinge orice conceptualizare a obiectelor sale? Problema este luată în considerație de către filosof, care consideră că «aflarea unui principiu al acesteia trebuie să fie însoțită de mari dificultăți (căci ea trebuie să cuprindă în sine *a priori* unul, întrucât altminteri ca facultate de cunoaştere deosebită ea nu ar fi supusă nici celei mai comune critici), care totodată nu trebuie să decurgă din concepte *a priori*; căci ele aparțin intelectului, iar facultatea de judecare se ocupă numai de aplicarea acelora. Aşadar, ea trebuie să îşi dea sieşi un concept, prin care propriu-zis nu este cunoscut nici un obiect, ci care îi serveşte numai ei înseşi drept regulă, dar nu una obiectivă cu care să îşi pună de acord judecata, căci atunci ar mai fi necesară o altă facultate de judecare, spre a putea deosebi, dacă este sau nu cazul regulii»[(20)]. În consecință, spre a soluționa această dificultate, trebuie să se definească un concept care să nu fie unul, sau mai degrabă o clasă de obiecte care să permită depăşirea oricărei necesități explicite de conceptualizare, după forma lor, conform finalității prin care s-ar putea judeca.

Această particularitate specifică a obiectului judecății estetice convine specificului calitativ al judecății înseşi; căci ea face posibilă exprimarea unei judecăți universal valabile, fără ca pentru aceasta să se recurgă la concepte în vederea acestei universalități. Ar trebui, aşadar, să se definească un principiu general, care să facă posibilă o axiologie a judecăților estetice; or, un astfel de principiu este imposibil de stabilit, dat fiind caracterul strict individual al judecății de reflecție, şi totuşi de dorit, ținând seama de pretenția acestei judecăți de a fi universală. Soluția acestei probleme este dată prin noțiunea de geniu[(21)], datorită căreia este posibilă sesizarea «[ideii] suprasensibilului …ca principiu al finalității

[(18)] *Ibid.*, § 17, pp. 63-67 (G.).
[(19)] *Ibid.*, Introd., II, p. 16 (G.).
[(20)] *Ibid*., Prefață, p. 10 (G.), p. 49 (R.C.).
[(21)] Cf. *ibid.*, § 57, Observație I, p. 158 (G.); cf. *infra*, pp. 169-170.

subiective a naturii pentru facultatea noastră de cunoaştere»[22], şi care exercită o acțiune de echilibru între «ideea de suprasensibil în genere, fără o determinație suplimentară»[23] şi «[ideea de suprasensibil] ca principiu al scopurilor libertății şi ca principiu al acordului ei cu aceea în morală»[24]. Aşadar, legătura dintre intelect şi rațiune este stabilită prin intermediul facultății de judecare în măsura în care «intelectul, prin legile sale posibile *a priori* posibile pentru natură, dovedeşte că aceasta nu este cunoscută de către noi decât ca fenomen şi, prin aceasta, ne indică de asemenea un substrat suprasensibil având această natură; dar o lasă exact în *nedeterminare.* Judecata, grație principiului său *a priori* pentru a judeca natura conform legilor sale particulare posibile, furnizează substratului său suprasensibil (în noi ca şi în afara noastră) o *posibilitate de determinare* prin *facultatea intelectuală*. Cât despre rațiune, ea o *determină* prin legea sa practică *a priori* şi astfel judecata face trecerea de la domeniul conceptului naturii la cel al conceptului de libertate»[25].

Singurul principiu care ar putea servi drept concept universal valabil pentru orice obiect al judecății estetice este, după cum am văzut, cel de finalitate formală a naturii, care face parte dintre conceptele naturale, dar numai ca «principiu regulativ al facultății de cunoaştere; cu toate că judecata estetică asupra anumitor obiecte (ale naturii sau ale artei) care o pun în joc, fie în raport cu sentimentul de plăcere sau de neplăcere este un principiu constitutiv. Spontaneitatea în jocul facultăților de cunoaştere al căror acord constituie sursa acestei plăceri, face ca acest concept să fie apt de a uni domeniile conceptului naturii cu cel de libertate în consecințele sale»[26]. Problema centrală în studierea judecăților estetice este deci «examinarea critică a unui principiu al facultății de judecare»[27]. Rămânând distinctă față de intelect şi de rațiune, facultatea de judecare stabileşte între cele două facultăți un raport strâns, chiar datorită particularității sale de a admite un principiu *a priori* specific. Or, acest principiu subliniază desigur deschiderea în acelaşi timp subiectivă şi universală a judecății estetice.

Judecata estetică este o operație mentală esențialmente subiectivă. Ea admite o formă propozițională ce exprimă totodată o stare afectivă ocazionată de obiectul care constituie pretextul ei, şi o atitudine de aprobare sau de dezaprobare a spiritului, condiționată de sentimentul de plăcere sau de neplăcere cauzat de acest obiect, întotdeauna total în unicitatea sa şi neputând fi considerat ca reprezentativ de nici un fel de clasă de obiecte estetice. Datorită acestui fapt, judecata de gust, judecată a unui subiect care se raportează doar la un obiect particular, este particulară şi subiectivă. Unicitatea obiectului estetic nu permite subsumarea sa sub

---

[22] *Cr. fac. j.*, § 57, Observație II, p. 160 (G.).
[23] *Ibid.*, p. 295 (R.C.)
[24] *Ibid.*
[25] *Ibid*., Introd., IX, p. 34 (G.).
[26] *Ibid.*, p. 35 (G.).
[27] *Ibid.*, Prefață, pp. 10-11 (G.).

un concept oarecare, ci în fapt o particularitate autonomă care există în raport cu subiectul ce reflectă, ca obiect al unei satisfacții calitativ deosebite. Acestei satisfacții judecata îi conferă o formă mai concretă în afara oricărei subsumări sub concepte, sau de generalizare a particularului obiectului estetic, caz în care acesta ar înceta să fie astfel, iar judecata să fie particulară. Intervenția intelectului este, desigur, întotdeauna posibilă; ea ar risca totuşi să disimuleze însăşi esteticitatea obiectului precis, care ar fi procurat satisfacția estetică. Prin raportarea la toate obiectele asemănătoare obiectului unic al sentimentului estetic judecata devine logică. Totul depinde de generalizarea obiectului prin conceptualizare.

Judecata: «această lalea este frumoasă», de exemplu, se raportează la un obiect precis, care procură o satisfacție calitativ specifică pe care o numesc estetică, şi pe care o consider, enunțând judecata în discuție, ca fiind particulară în condițiile actuale şi ca fiind valabilă doar pentru această lalea, independent de faptul că judecata mea enunțată astfel implică faptul că această lalea precisă şi unică, întrucât este excepțională în raport cu orice altă lalea reală sau posibilă, poate trezi în orice alt subiect care o contemplă în condiții analoage un sentiment estetic identic cu al meu. Dar dacă eu spun: «laleaua este o floare», judecata mea este logică; căci pretinzând o validitate universală, ea subordonează laleaua precisă care procură sentimentul estetic conceptului de lalea în general. Astfel, enunțând judecata «laleaua este o floare» înseamnă a afirma că «toate lalelele sunt flori». Aceasta nu mai este o judecată de gust, este «o judecată logică, care face din raportul unui obiect al gustului predicatul lucrurilor de un anumit fel»[(28)].

Condițiile necesare şi suficiente pentru ca o judecată să fie estetică sunt existența unui obiect particular şi precis, posibilitatea acestuia de a da naştere unui sentiment particular de plăcere sau de neplăcere, şi valoarea universală a acestui sentiment, resimțit totuşi de către un subiect precis. Singurul principiu *a priori* care este particular judecății şi care se aplică naturii în măsura în care aceasta admite o finalitate, este un principiu subiectiv, care nu este inerent naturii înseşi, dar care este oarecum proiectat asupra acesteia de către spiritul ca legiferator absolut al propriilor sale activități[(29)]. Subiectivismul primei *Critici* kantiene este, deci, întotdeauna prezent în *Critica facultății de judecare* în legătură cu judecata estetică. Spiritul atribuie naturii, în măsura în care este vorba de frumos, propriile sale legi ce permit recunoaşterea în ea a principiului finalității, care nu este decât o proiecție a spiritului asupra lumii fenomenelor, conformă unei anumite legi care îl guvernează, iar Kant o numeşte *legea specificării naturii*[(30)].

Facultatea noastră de judecare constă cu siguranță în recunoaşterea sau în negarea oricărui obiect al unei judecăți estetice a unei anumite corespondențe cu o lege a spiritului; subsumarea legii unui obiect estetic sub o lege mai generală, care guvernează gândirea noastră, şi în care este recunoscută o aplicare particulară a

(28) *Ibid.*, § 33, p. 109 (G.); cf. *infra*, p. 65 şi la n. 55.
(29) *Cr. f. j.*, Introd., V, p. 25 (G.); cf. *supra*, p. 14 şi la n. 17.
(30) *Cr. f.j.*, *loc. cit.*

principiului finalității. Şi aici ne aflăm în prezența unei treceri de la particular la general, ca la judecata logică, totuşi cu deosebirea că nu mai este vorba de o conceptualizare a datelor simțurilor, ci de subsumarea particularului unei legi generale a spiritului. Nu este deloc vorba de a recunoaşte posibilitatea de a raporta obiectul estetic precis la o clasă de obiecte analoage deşi diferite, prin particularitățile lor, unele în raport cu altele, ci mai degrabă de a recunoaşte în obiectul estetic aplicarea parțială a unui principiu al finalității, care este o proiecție a spiritului nostru asupra lumii şi care, în fiecare caz particular, face să se nască un sentiment de plăcere sau de neplăcere, al cărui specific se datorează cu siguranță acestei corespondențe totale care, chiar prin această caracteristică de totalitate mai mult sau mai puțin absolută, determină o posibilitate de gradare față de intensitatea şi plenitudinea plăcerii estetice, corespunzătoare între spirit şi obiectul său, materializată în forma obiectului estetic, care este o formă corespunzătoare celei prescrise de principiul finalității.

«Trebuie, scrie Kant,…ca atenția intelectului nostru în judecata asupra naturii să fie atrasă de finalitatea sa»[(31)] pentru a resimți plăcere în caz de acord, neplăcere în caz de dezacord constatat între legea unui obiect şi cea a spiritului. Există o corespondență reală, cu toate că întemeiată pe exigențele unei subiectivități evidente ce caracterizează facultatea de judecare, între legile (în cazul de față *legea*) pe care spiritul şi le impune lui însuşi ca un principiu regulativ al propriei sale activități estetice, iar obiectelor precise şi totodată unice le poate fi aplicată această lege, corespondență fără de care acestea nu ar fi considerate ca obiecte ale unei judecăți de gust, care nu este totuşi cu necesitate pozitivă; ea poate fi deopotrivă negativă, dacă legea generală prescrisă de spirit nu este aplicabilă obiectului actual al acesteia: în acest caz, judecata estetică face dovada imposibilității unui obiect estetic de a fi frumos.

Faptul că un obiect nu este frumos nu semnifică deloc că el încetează să fie un obiect al judecății estetice, deci un obiect estetic, căci, în afara cazului în care ar putea fi sublim, de exemplu, trebuie luat în considerație cazul în care el ar fi considerat urât, şi în care legea generală formulată de spirit asupra finalității obiectului nu i-ar putea fi aplicată; acesta rămâne totuşi un obiect estetic, pentru că admite şi, adesea, revendică o încercare de aplicare a legii în discuție. O «operă de artă», de exemplu, care nu este totuşi judecată nici frumoasă nici sublimă, ci urâtă, a fost creată totuşi cu scopul de a plăcea. Or, din această cauză, artistul nu trebuie să se supună mai puțin unei judecăți estetice, iar spiritul care judecă se supune de bună voie acestei exigențe, pentru că el exprimă o judecată estetică – pozitivă sau negativă. Orice obiect natural sau artistic admite o judecată estetică, fie şi numai negativă. Este suficient să fie considerat doar în afara oricărei conceptualizări, în particularitatea sa proprie şi în unicitatea sa. Obiect estetic este, deci, orice obiect care admite sau care denumeşte o judecată de gust, independent de deschiderea acestei judecăți. Totuşi nu se poate nega că o astfel de judecată asupra unui obiect

[(31)] *Ibid*., Introd., p. 27 (G.).

estetic, provenită dintr-un subiect particular, are o nuanță subiectivă ce reflectă particularitatea reciprocă a subiectului şi obiectului.

Între legea generală şi obiectul căreia i se aplică există o relație de omogenitate calitativă. Dacă această relație se transformă cu toate acestea în relație calitativ eterogenă, nu mai este cazul să se procedeze la o judecată estetică, care ar risca să se adeverească nu negativă, ci imposibilă. Această transformare calitativă are loc atunci când nu se consideră obiectul dintr-un unghi care nu mai permite stabilirea unei judecăți estetice. Astfel se întâmplă, de exemplu, atunci când se procedează la conceptualizarea obiectului[32] sau mai degrabă atunci când el este considerat sub aspectul utilității sale[33] sau încă atunci când i se atribuie un scop[34] precis, utilitar şi independent de finalitatea formală care i se recunoaşte ca lege supremă a obiectelor naturii[35]. Este vorba de o supoziție la care procedează judecata, şi care se referă la investigarea unei posibilități de aplicare a principiului finalității unui obiect dat. Or, «această supoziție a judecății este, cu toate acestea, într-atât de nedeterminată dacă este vorba de a şti până unde trebuie să se extindă această finalitate ideală a naturii, pentru facultatea noastră de cunoaştere, dacă ni se spune că o facultate de cunoaştere mai profundă sau mai extinsă a naturii…trebuie în cele din urmă să întâlnească o diversitate de legi, pe care nici un intelect uman nu o poate reduce la un principiu, noi ne declarăm satisfăcuți…; este un ordin al facultății noastre de judecare de a proceda după un principiu al conformității naturii cu facultatea noastră de cunoaştere atât cât se extinde domeniul său, fără să se fixeze…dacă există undeva limite; aşadar, noi putem fixa limite întrebuințării raționale a facultăților noastre de cunoaştere, dar în domeniul empiric nu se poate »[36].

Acest text pune probleme cărora este indispensabil să le precizăm deschiderea înainte de a proceda la examinarea întrebării mai generale asupra reprezentării estetice a finalității naturii. Mai înainte de toate trebuie să luăm în considerație faptul că legile generale sub care sunt orânduite legile particulare ale obiectelor estetice rămân empirice, şi ele determină plăcerea procurată prin aplicarea principiului finalității formale. Dimpotrivă, orice posibilitate de constatare a omogenității legii generale ce guvernează orice considerație a unui obiect estetic în raport cu legea proprie a acestuia, care exprimă propria sa finalitate formală, dispare de îndată ce se încearcă generalizarea acestei legi particulare. Judecata estetică nu este întemeiată pe o posibilitate de subsumare; orice lege particulară a unui obiect estetic este o lege general valabilă doar pentru acest obiect particular şi o expresie a principiului finalității formale prin finalitatea obiectului

[32] Cf. *ibid.*, § 6, p. 46 (G.); § 16, p. 61 (G.).
[33] Cf. *ibid.*, § 3, p. 41 (G.).
[34] Cf. *ibid.*, § 17, pp. 63-67 (G.).
[35] Cf. *ibid.*, Introd., IV, p. 21 (G.); cf. *supra*, p. 14 şi la n. 15; p. 16 şi la n. 26.
[36] *Cr.f.j.*, Introd., VI, p. 27 (G.).

estetic, pe care o presupune, şi care se datorează principiului specificării subiective finale a naturii şi a genurilor.

Ca urmare trebuie să considerăm că finalitatea formală a unui obiect estetic apare necesară, fără de care ea nu ar constitui caracterul specific estetic al acestui obiect. Această necesitate este cu atât mai marcantă cu cât implică o esteticitate mai intensă a obiectului în discuție. Cu cât obiectul este mai valabil din punct de vedere estetic, cu atât forma prin care el dobândeşte această validitate este inseparabilă de aceasta, şi cu atât mai mult ea apare ca o finalitate proprie obiectului. Această necesitate este unică, căci peste tot unde principiul, dealtfel foarte vag determinat, de finalitate formală îşi află aplicarea, ea constituie o realizare deosebită, ce nu răspunde nici unei legi precise în afară de propria sa lege de existență estetică, adică propria sa lege de existență în vederea judecății. Scopul său realizat este forma sa unică, valabilă, pe de-o parte, doar pentru obiectul pe care îl ridică, de aceea, la rangul de obiect estetic. Această necesitate este calitativ diferită de cea implicată în judecata estetică prin obiectul care este frumos[37]; căci cea din urmă defineşte necesitatea judecății, în timp ce prima este inerentă formei obiectului, făcând posibil accesul său la domeniul realităților estetice; caracterul necesar al judecății asupra obiectului estetic confirmă empiric această promovare a obiectului în obiect al judecății estetice.

În cele din urmă trebuie să considerăm că pe de-o parte necesitatea unei forme date, pe de altă parte particularitatea şi unicitatea aplicării principiului finalității formale la un obiect estetic dat determină un specific al caracterului judecății estetice (de reflecție) în raport cu judecata logică (determinativă). În *Critica rațiunii pure*, Kant era îndemnat să conchidă că intelectul, facultate de cunoaştere în întrebuințarea rațiunii, avea limite şi, în consecință, cunoaşterea lucrurilor în sine era imposibilă. În *Critica facultății de judecare*, el îşi menține această afirmație, dar o opune punctului de vedere conform căruia cunoaşterea obiectelor estetice nu este rațională, ci empirică, datorită caracterului empiric al posibilității de aplicare a principiului finalității formale a acestor obiecte; rezultă o posibilitate de cunoaştere empirică nelimitată de obiectul estetic; căci faptul că forma acestuia, în măsura în care exprimă finalitatea sa estetică, constituie o aplicare empirică fără concept a principiului finalității formale, condiționează cunoaşterea deplină şi totală a acestui obiect particular asupra căreia gândirea proiectează acelaşi principiu, ceea ce permite constatarea unei conformități empirice între numitul principiu şi aplicarea sa particulară. Astfel natura poate fi conformă facultății noastre de cunoaştere, ceea ce facilitează cunoaşterea sa nelimitată.

Din observațiile de mai sus rezultă că judecata estetică este o judecată asupra formei obiectelor sale şi aceasta ne este cunoscută, ca fiind cu necesitate inerentă acestor obiecte, ca proiecție şi ca aplicare la acestea a principiului *a priori* de finalitate formală, aplicare subiectivă care dealtfel condiționează caracterul

[37] Cf. *ibid.*, § 18-22, pp. 67-70, mai ales p. 70 (G.).

nelimitat al cunoaşterii obiectului estetic, dar de asemenea universal valabil, ţinând seama de caracterul necesar al formei obiectului.

Constatările precedente permit stabilirea unui raport între elementul cognitiv al gândirii şi obiectul estetic care se raportează la el datorită formei pe care o îmbracă, în aceste condiţii, reprezentarea estetică a finalităţii naturii considerată ca obiect estetic. Această reprezentare este un intermediar între obiect şi subiectul ce reflectează. Este bine înţeles că acest obiect se integrează deopotrivă în universul logic al subiectului gânditor doar prin faptul reprezentării sale conceptualizate; or, această conceptualizare este un fapt ce interesează decisiv domeniul logic în care se plasează intelectul, şi chiar în raport cu acest domeniu noi am constatat deja o incompatibilitate de natură estetică a obiectului judecăţii. Tot astfel se întâmplă şi cu reprezentarea sa; aceasta se prezintă ca fiind logic conceptualizată, adică ca obiectivă, dar de asemenea ca estetic subiectivă, din două temeiuri: primul dintre ele este că orice reprezentare a unui obiect, pentru a fi valabilă, este integrată într-un cadru special, cu care *Critica raţiunii pure* ne-a obişnuit deja să îl considerăm ca răspunzând unui dat *a priori*, cel de spaţiu. Tot astfel se întâmplă şi cu orice reprezentare a unui obiect estetic integrat într-un cadru temporal corespunzător formei *a priori* a timpului.

Din momentul în care încetăm să considerăm logic un obiect prin concepte, acesta devine obiect al simţurilor, a cărui cunoaştere este supusă unui mecanism precis, dar care nu are nicio valoare obiectivă, fiind dominat în întregime de posibilităţile particulare ale subiectului cunoscător. Or, spaţiul în care sunt percepute obiecte ale simţurilor este cu necesitate o proiecţie a formei *a priori* a spaţiului; în consecinţă, reprezentarea acestor obiecte, datorită faptului că se produce într-un cadru delimitat de o proiecţie subiectivă, se aplică doar domeniului subiectiv al cunoaşterii, şi nu păstrează deci decât o valoare fenomenală, obiectul cunoaşterii neavând astfel nicio posibilitate de a fi înfăţişat ca permiţând intelectului sesizarea sa ca numen. El rămâne un simplu fenomen care nu este conceput decât prin simţuri care, după cum se ştie, nu sunt decât deschideri ale spiritului către lume, şi nu oferă nicio posibilitate de sesizare a lucrului în sine.

Reprezentarea estetică a obiectelor externe prin intermediul imaginilor senzoriale diverse, dar de asemenea strict subiective ale acestor obiecte este deopotrivă subiectivă, pentru că nu ţine seama deloc de conceptele prin care intelectul procedează la obiectivarea acestei reprezentări care, din estetică devine logică. Cunoaşterea sensibilă a obiectului rămâne strict subiectivă în măsura în care este privată de concepte; dar datorită acestei privări, ea devine o cunoaştere estetică a obiectului în discuţie, fără de care ea s-ar referi doar la posibilitatea de conceptualizare a datelor simţurilor, ceea ce ar permite să se dea oricărei reprezentări actuale un fundament logic. Această poziţie este precizată astfel: «Ceea ce în reprezentarea unui obiect este doar subiectiv, adică ce constituie raportul său cu subiectul, nu cu obiectul, este natura sa estetică; dar ceea ce în el serveşte sau poate servi la determinarea obiectului (în vederea cunoaşterii) este valoarea sa logică. În cunoaşterea unui obiect sensibil există aceste două relaţii. În

reprezentarea sensibilă a obiectelor exterioare mie, calitatea spațiului în care noi le vedem este elementul pur subiectiv al reprezentării pe care o am asupra lor (prin aceasta, ceea ce sunt ele în sine rămâne neexplicat) şi sub acest raport obiectul nu este gândit decât ca fenomen; dar spațiul, în pofida calității sale pur subiective, face totuşi parte totuşi din cunoaşterea obiectelor ca fenomene. *Senzația* (aici externă) exprimă tot la fel de bine elementul pur subiectiv al reprezentărilor pe care le avem asupra obiectelor externe, propriu-zis elementul lor material (real) (prin care este dat ceva existent), după cum spațiul exprimă doar forma *a priori* a posibilității reprezentării lor; cu toate acestea, senzația serveşte, de asemenea, la cunoaşterea obiectelor externe)»[(38)].

Acest text sugerează două fapte: pe de-o parte, el pune în discuție natura *estetică* a obiectului cunoaşterii, şi acest termen se prezintă, este adevărat, printr-un aspect oarecum echivoc, şi anume totodată calificând obiectul unei judecăți de gust, şi ca aplicabil genului de cunoaştere a obiectului imanent pe care îl oferă simțurile, prin analogie şi prin contrast cu genul de cunoaştere pe care îl oferă diverse categorii şi forme *a priori* ale intelectului studiate în prima parte a *Criticii rațiunii pure*, care se numeşte chiar *Estetica transcendentală*. Astfel «estetică», în măsura în care califică obiectul unei judecăți de gust, se leagă de «sensibil», ce caracterizează obiectul unei senzații, obiect al cărei cunoaşteri nu este decât subiectivă, atâta timp cât nu face apel la concepte. Acest fenomenalism, manifest în *Critica rațiunii pure*, apare şi aici ca fundament al judecății de gust. Pe de altă parte, textul de mai sus face apel (*in fine*) la dualitatea stabilită între caracterul pur subiectiv al reprezentării particulare pe care noi o avem asupra obiectelor simțurilor noastre, şi materia reală din care sunt constituite ele. Această distincție ar putea reînnoi în plan critic distincția făcută în teoria cunoaşterii aristotelice între materia şi forma obiectelor simțurilor, care nu este decât considerarea elementului subiectiv al reprezentării acestor obiecte, ce se face doar prin forma pe care o îmbracă obiectul în discuție şi care permite «aprehensiunea» sa[(39)], de unde apare şi noțiunea de *numen*, care ne transportă departe de materialitatea ce caracterizează realitatea brută, de care de altfel noi nu putem lua cunoştință decât prin reprezentarea sa. Materia obiectelor simțurilor rămâne obiectivă, dar ea se supune unei acțiuni ce tinde să facă posibilă cunoaşterea subiectivă, în afara oricărui concept, datorită formei pe care o îmbracă şi care permite aprehensiunea acestui obiect, care nu are decât un fundament subiectiv.

Al doilea temei pentru care reprezentarea unui obiect al judecății de gust nu s-ar putea supune exigențelor unei conceptualizări, temei care determină caracterul subiectiv, este că acest obiect este cauza unei plăceri calitativ deosebite, numită estetică, şi care este o plăcere *sui generis*. Propriul său specific se datorează faptului că reprezentarea obiectului simțurilor nu admite nicio conceptualizare. Reprezentarea unui obiect ar permite, grație conceptualizării acestuia, să îl facă

(38) *Ibid.*, Introd., VII, p. 28 (G.).
(39) Cf. *ibid.*, Introd., VII, p. 29 (G.).

logic asimilabil de către intelect. Or, această posibilitate este departe de a fi absolută, căci reprezentarea în discuție nu este doar un substitut al obiectului pe care îl reprezintă, ci de asemenea o sursă de plăcere estetică. Putem concepe deci reprezentarea ca o sursă de cunoaştere pentru intelect, dar de asemenea ca fiind situată la originea unei desfătări estetice(40). Elementul cognitiv al reprezentării îi permite să fie subsumată, deci obiectivată. Orice reprezentare încetează să fie estetică, de când aspectul său cognitiv dobândeşte întâietate în raport cu aspectul său senzitiv. Dimpotrivă, cunoaşterea obiectivă a unui obiect estetic poate precede prezența sa estetică. Plăcerea şi neplăcerea estetice îşi au fundamentul în specificul lor calitativ ca stări resimțite doar de subiect şi rezultând dintr-o judecată de gust. Incontestabil, un obiect estetic nu este astfel decât în măsura în care propria sa finalitate poate fi raportată la principiul *a priori* al finalității, nu prin subsumare, ci prin simpla aplicare a aceluia prin intermediul judecății estetice la care face apel. De partea sa, «finalitatea unui obiect, în măsura în care este reprezentată în percepție nu este o condiție a obiectului. Astfel obiectul nu este numit final decât pentru că reprezentarea sa este legată nemijlocit de sentimentul de plăcere, şi această reprezentare este o reprezentare estetică a finalității»(41). Finalitatea unui obiect nu este niciodată considerată în sine, ci întotdeauna în raport cu principiul *a priori* al finalității, a cărei aplicație este, în măsura în care cea din urmă se datorează unei plăceri estetice. Condiția necesară şi suficientă pentru luarea în considerație a finalității unui obiect estetic este ca el să răspundă principiului *a priori* al finalității şi ca acesta să se afle la originea unei plăceri estetice, situată ea însăşi la originea judecății de gust.

(40) Cf. *ibid.*, p. 26 (G.).
(41) *Ibid.*, pp. 28-29 (G.).

# VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

## SIMPOZIONUL NAȚIONAL *CONSTANTIN NOICA* EDIȚIA A III-A

## „*PAGINI DESPRE SUFLETUL ROMÂNESC*”

(Iaşi, 5-6 mai 2011)

VICTOR EMANUEL GICA

Centenarul naşterii lui Constantin Noica, aniversat în anul 2009, pe lângă ocazia de a sărbători o personalitate de prim rang a culturii române (atât în sensul forței creatoare, cât şi ca dimensiune morală), a constituit prilejul unor evaluări ale rolului pe care opera filosofică noiciană îl joacă în curentul de idei filosofice contemporane din țara noastră. Numele lui Noica este deja, pentru conştiința publicului cultivat – dar fără specializare filosofică – de la noi, numele filosofului român însuşi; în ce măsură această opțiune nu exprimă doar o părere, ci o realitate, nu se poate totuşi decide de către public, fie el şi cultivat, ci de către specialişti. O mare operă filosofică, aşa cum este cea lăsată de Noica, îşi dezvăluie universul de semnificații în veacuri; însă fiecare epocă are datoria – după puterile şi interesele sale – de a da seama despre ce şi cât a înțeles din ea. Manifestările ştiințifice, volumele publicate cu ocazia Centenarului Constantin Noica (între care se cuvine menționat volumul al cincilea al seriei *Studii de istorie a filosofiei româneşti,* apărut chiar în 2009 la Editura Academiei Române) au dat o imagine destul de precisă asupra modului în care gândirea filosofului ne influențează. Simpozionul Național *Constantin Noica,* organizat la inițiativa dlui acad. Alexandru Surdu, a avut prima sa ediție în anul aniversării filosofului, în data de 16 octombrie, la Braşov; evenimentul şi-a propus să actualizeze, an de an, imaginea asupra cercetărilor cu privire la temele filosofiei noiciene.

Drept urmare, în 2010, manifestarea ştiințifică a avut loc la Arad, concentrându-se asupra celei dintâi cărți publicate de Noica, *Mathesis sau bucuriile simple.* Au participat cu comunicări, la cea de-a doua ediție a Simpozionului Național *Constantin Noica*, membri ai Academiei Române, cercetători de la Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, profesori de la Universitatea de Vest din Timişoara şi de la Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad,

*Cercetări filosofico-psihologice*, anul III, nr. 1, p. 175-178, Bucureşti, 2011

sala în care s-au desfăşurat lucrările, pusă la dispoziție cu generozitate de Consiliul Județean Arad, găzduind şi un numeros public. Comunicările susținute au fost apoi adunate în volum şi publicate (*Studii de istorie a filosofiei româneşti,* vol. VII, Supliment).

Anul acesta, după Braşov şi Arad, Simpozionul Național *Constantin Noica* a avut loc la Iaşi. Ce-a de-a treia ediție a stat sub semnul cărții publicate de Noica în anul 1944, *Pagini despre sufletul românesc.* În zilele de 5 şi 6 mai 20100, Aula Magna a Universității „Petre Andrei" din Iaşi a fost locul de desfăşurare a lucrărilor Simpozionului. Foarte diverse din unghiul abordării şi din cel al temelor alese, documentate, comunicările susținute în cele două zile au prilejuit numeroase discuții între participanți, rememorări, sugestii pentru continuarea investigațiilor, într-o atmosferă de interes pentru filosofia lui Noica.

După deschiderea lucrărilor Simpozionului, în dimineața zilei de 5 mai (au luat cuvântul, în deschidere, rectorul Universității „Petre Andrei", prof. univ. dr. Doru Tompea, directorul Institutului de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru", acad. Alexandru Surdu, prof. univ. dr. Teodor Dima, membru corespondent al Academiei Române) au prezentat comunicări, în prima parte a zilei: acad. Alexandru Surdu – Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru", Bucureşti (*A sufletului românesc cinstire*), prof. univ. dr. Doru Tompea – Universitatea „Petre Andrei", Iaşi (*De la lumea lucrurilor la ființa istorică*), prof. univ. dr. Mihail Baciu – Universitatea „Petre Andrei", Iaşi (*Cercul lui Noica*), prof. univ. dr. Ştefan Afloroaei – Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi (*Ethos-ul neutralității şi viața în comunitate*), prof. univ. dr. Gheorghiță Geană – Universitatea din Bucureşti (*Chestionar paremiologic. Un instrument de investigație a filosofiei freatice*), prof. dr. Ion Filipciuc (*Bizonii din grota celestă de la Păltiniş*).

După pauza de masă lucrările au continuat. Conf. univ. dr. George Ceauşu (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi) a prezentat comunicarea *Război cu Hermes nu se face: două logici doar aparent antagonice* iar conf. univ. dr. Anişoara Sandovici (Universitatea „Petre Andrei", Iaşi) a susținut comunicarea *În deschisul simplității umane*. În continuare, dr. April Geo Săvulescu a evocat *Tema Şcolii de înțelepciune la Constantin Noica.*

A urmat o serie de comunicări susținute de cercetători de la Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru": CS III dr. Mona Mamulea, *„Dar nu-i stol de rândunele, / Ci sunt dragostele mele. Despre „persona" lumii româneşti, în marginea unui procedeu retoric"*; CS III dr. Claudiu Baciu, *Fenomenologia dorului la Constantin Noica*; CS III dr. Dragoş Popescu, *Noica şi Vulcănescu despre eternitate, istorie şi viitorul civilizației româneşti*; CS III dr. Marius Dobre, *Eternul țăran român la judecata lui Noica şi Cioran*; CS III dr. Ştefan-Dominic Georgescu, *27 trepte ale realului – un sistem integral al categoriilor*; CS III Victor Emanuel Gica, *Treptele dezvoltării filosofiei româneşti în viziunea lui Constantin Noica*.

Prima zi a Simpozionului s-a încheiat cu comunicările susţinute de: prof. univ. dr. C. M. Ionescu (Universitatea Creştină „Dimitrie Cantemir", Bucureşti), *„Fausticul" – între Nae Ionescu şi Constantin* Noica; dr. Mircea Dobre (Editura Academiei Române), *Despre etnic la C. Rădulescu-Motru şi Constantin Noica*; drd. Doina Rizea, *România în eternitate şi graiurile românităţii prin comunicare culturală şi istorică*; Prof. univ. dr. Mircea Lăzărescu (Universitatea de Vest din Timişoara), *Ontologia lui Noica, între paradigma unului multiplu şi cea a devenirii.*

Pe 6 mai, în ziua a doua a Simpozionului, cea dintâi comunicare susţinută a aparţinut prof. univ. dr. Teodor Dima (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi): *Ce „rost" mai au principiile logicii?* Apoi, prof. univ. dr. Nicolae Bobică (Universitatea „Petre Andrei", Iaşi) a vorbit despre *Coordonate hegeliene ale ontologiei lui Constantin Noica.* În continuare, prof. univ. dr. Nicolae Georgescu (Universitatea „Spiru Haret", Bucureşti) a prezentat comunicarea cu titlul *De ce a devenit Lefter Popescu lefter? Cu o aplicaţie noiciană.*

Tot în cursul dimineţii şi-au susţinut comunicările: prof. univ. dr. Ioan Biriş – Universitatea de Vest, Timişoara (*De la individualitatea culturală la metodologia identităţii*), prof. univ. dr. Teodor Vidam – Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca (*Limbajul filosofic noician*), prof. univ. dr. Florea Lucaci – Universitatea „Aurel Vlaicu" din Arad (*Sufletul românesc, o problemă deschisă a identităţii*).

După o scurtă pauză de cafea s-au putut audia încă patru comunicări: prof. univ. dr. Ştefan Munteanu (Universitatea „George Bacovia", Bacău), *Constantin Noica despre filosofia lui Mihai Eminescu*; prof. univ. dr. Petru Dunca (Universitatea de Nord din Baia Mare), *Constantin Noica despre paradigma eminesciană*; prof. univ. dr. Mihai D. Vasile (Universitatea din Piteşti), *Universalul sufletului românesc la Constantin Noica*; conf. univ. dr. G. G. Costandache (Universitatea Politehnică din Bucureşti), *Tensiunea suflet-spirit şi educaţia la Noica.*

În ultima parte a zilei a doua a Simpozionului a putut fi audiată o serie de unsprezece comunicări: lect. univ. dr. Alexandru Tofan (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi), *Noica şi problema interpretării*; CS III, dr. Mihai Popa (Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru"), *Constantin Noica despre arta românească*; CS III dr. Titus Lates (Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru"), *Radiografia artei simbolizării în „Scrisori despre logica lui Hermes"*; dr. Marian Nencescu, *De la înţelepciune la gândirea gramaticalizată. Note despre „Cum gândeşte poporul român", în interpretarea lui C. Noica*; drd. Livia Baciu (Universitatea „Petre Andrei", Iaşi), *Constantin Noica, un hermeneut care a studiat profunzimile limbii române*; dr. Valică Mihuleac (Biblioteca Filialei Iaşi a Academiei Române), *Elemente de gândire antinomică în filosofia lui Constantin Noica*; CS III dr. Mihail Ungheanu (Centrul European de Studii în Probleme Etnice al Academiei Române), *Fundamentul teologic al problemei formelor fără fond*; ACS drd. Şerban Nicolau (Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru"), *Constantin*

*Noica despre naşterea logicii*; CS asociat drd. Cezar Roşu (Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru"), *Câmpul logic şi teoria mulţimilor secunde*; CS drd. Ovidiu G. Grama (Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru"), *Despre logică şi naţiune*; Prof. univ. dr. Viorel Cernica (Universitatea din Bucureşti), *Europenitatea culturii româneşti: Noica şi Cioran*; Conf. univ. dr. Marin Diaconu (Universitatea Politehnică din Bucureşti), *Colaborarea lui Noica la „Revista de Referate şi Recenzii"*.

Un volum aflat curs de apariţie va face accesibile publicului rezultatele celei de-a treia ediţii a Simpozionului Naţional *Constantin Noica* de la Iaşi. Ceea ce nu poate cuprinde între paginile sale, intervenţiile şi discuţiile care au avut loc în decursul lucrărilor, nu a fost câtuşi de puţin mai lipsit de interes. Ceea ce naşte speranţa unor ediţii viitoare la fel de reuşite.

# CENTENARUL NAŞTERII LUI EMIL CIORAN

## EDIŢIA A XVII-A A COLOCVIULUI INTERNAŢIONAL „EMIL CIORAN”

(Sibiu – Cisnădioara – Răşinari, 5-8 mai 2011)

MARIUS DOBRE

Un grup de iubitori ai lui Emil Cioran organizează anual, în preajma datei de naştere a filosofului, un colocviu cu participare internaţională. Din această familie fac parte oameni care au scris despre Cioran, traducători, specialişti în filosofia acestuia, atât din ţară, cât şi din străinătate. Acest grup gravitează, din câte ne-am dat seama, în jurul Centrului de Cercetare „Emil Cioran” (condus de dl. Eugène van Itterbeck) şi Catedrei de Limbă Franceză de la Facultatea de Litere şi Arte a Universităţii „Lucian Blaga” din Sibiu. Am luat contact personal cu „fenomenul ştiinţific Cioran din România” anul acesta, cu prilejul sărbătoririi centenarului naşterii gânditorului, la a XVII-a întâlnire de lucru, ce a avut tema generală *L'inconvénient d'être né*.

Colocviul a fost susţinut la nivel instituţional de Facultatea de Litere şi Arte a Universităţii „Lucian Blaga” din Sibiu (Departamentul de Studii Franceze şi Francofone), în colaborare cu Centrul de Cercetare „Emil Cioran”, cu sprijinul financiar al Primăriei Sibiu, Consiliului Local Sibiu şi al Primăriei Răşinari. Partener media a fost Radio Târgu-Mureş, reprezentat în fiecare an de dna Margareta Puşcaş, care a şi realizat până acum câteva CD-uri de mare rafinament intelectual, cu interviuri, opinii, conferinţe ale participanţilor la această manifestare.

Colocviul a avut un program bogat şi diversificat, cuprinzând conferinţe, traduceri, discuţii, lansări de carte, momente de interpretare teatrală.

Astfel, în prima zi, 5 mai, la ora 10.00, a avut loc un atelier de traducere cu participare studenţească, sub direcţia cunoscutei traducătoare, dna Irina Mavrodin şi a dlui Eugène van Itterbeek (directorul Centrului de Cercetare „Emil Cioran”), urmat de prezentarea conferinţelor studenţilor. Ziua s-a încheiat cu primirea şi cazarea participanţilor din restul ţării şi din străinătate.

Vineri, 6 mai, a avut loc deschiderea oficială, în sala Senatului Universităţii „Lucian Blaga”, prin alocuţiunea decanului Facultăţii de Litere şi Arte, dna Alexandra Mitrea. Conferinţa inaugurală a fost susţinută de dl Pierre Garrigues din Tunisia. Au mai susţinut conferinţe: Irina Mavrodin, Ariane Lüthi şi Eugène van

*Cercetări filosofico-psihologice*, anul III, nr. 1, p. 179-180, Bucureşti, 2011

Itterbeek. Prima parte a lucrărilor din această zi s-a încheiat cu lansarea cărţii dlui Nicholas Cavaillès din Franţa (bun cunoscător al limbii române, traducător din română în franceză), *Cioran malgré lui. Écrire à l'encontre de soi*. A doua parte a lucrărilor s-a desfăşurat la Centrul Elimheim-Michelsberg din Cisnădioara, unde, de altfel, au şi fost cazaţi participanţii. Aici au mai conferenţiat: Nichollas Cavaillès, Aurélien Demars, Gabriel Popescu, Elena Manoliu, Christian Santacroce, Rym Abdelhak, Mircea Lăzărescu, Sara Danièle Bélanger Michaud, Nadia Chelaru, Carmen Silvia Piştea. Apoi s-a lansat a doua carte, cea a dnei Genoveva Preda (cunoscută actriţă, ce a pus în scenă texte din Cioran, atât în Franţa, cât şi în România), *Destinul unui spectacol. Cioran l'homme à fragments*. Iar seara s-a încheiat chiar cu un moment teatral susţinut de dna Genoveva Preda, intitulat *Cioran, l'homme du dernier ètage*.

Ziua următoare, sâmbătă 7 mai, a continuat la Primăria Răşinari, cu alte conferinţe prezentate de: Rodica Fofiu, Dumitra Baron, Maria-Otilia Oprea, Marius Dobre, Isabela-Vasiliu Scraba, Marin Diaconu, Mirela Ocinic, Ana Selejan, Doina Constantinescu, Carmen Oprişor, Nicolae Streza. A fost lansată încă o carte, *Întâlniri cu Cioran*, vol. II, o selecţie de texte reunite de dl Marin Diaconu şi dna Mihaela Genţiana Stănişor, şi prezentată de acad. Eugen Simion. Lucrările au fost urmate de o vizită prin Răşinari şi de o excursie la Păltiniş.

Duminică, 8 mai, a avut loc ultimul moment al manifestării culturale, o slujbă religioasă în memoria filosofului sărbătorit, la Biserica Ortodoxă din Răşinari.

# SIMPOZIONUL NAȚIONAL EMIL CIORAN

## SENSURI METAFIZICE, ETICE ŞI ESTETICE ALE OPEREI

(Facultatea de Filosofie a Universității din Bucureşti, 20 mai 2011)

VIOREL CERNICA

În organizarea Facultății de Filosofie a Universității din Bucureşti, a Societății Române de Filosofie şi a Institutului de Filosofie şi Psihologie „C. Rădulescu-Motru" al Academiei Române, a avut loc, la data menționată, Simpozionul Național *Emil Cioran – sensuri metafizice, etice şi estetice ale operei*, prilejuit de împlinirea a 100 de ani de la naşterea filosofului. Cum se ştie, Cioran este unul dintre gânditorii români cei mai apreciați, în spațiul nostru cultural şi în afara acestuia. Opera sa, intrată în conştiința publică românească şi în zona de interes a hermeneuticii filosofice româneşti la începutul anilor '90, a deschis şi a întreținut un fenomen cultural amplu. Au fost traduse cărțile scrise de Cioran în limba franceză, au fost republicate cărțile româneşti; gânditorului i s-a conferit, post mortem, titlul de membru al Academiei Române, iar operei sale i s-au dedicat studii, conferințe, simpozioane etc. S-a vorbit la un moment dat, cu sens, despre un „curent Cioran" în rândul tinerilor; şi poate că există un asemenea „curent" în rândul cercetătorilor consacrați. Oricum, Cioran a fost citit, dar şi răstălmăcit, în ultimele două decenii, în mai mare măsură decât mulți alți filosofi români. Socotit de unii drept gânditorul cel mai valoros al culturii noastre, pentru alții el nu reprezintă decât „un stricător de conştiințe" (mai cu seamă tinere). Dar, cum spun organizatorii în anunțul simpozionului, „toate acestea dau seamă de o creație îmbietoare pentru fel de fel de căutători de rosturi din cultura noastră". În lumea filosofică europeană, evaluările de acest tip adresate operei lui Emil Cioran au o istorie mai lungă decât aceea din cultura noastră; totuşi, „fenomenul Cioran" nu poate fi interpretat cum se cuvine fără segmentul „românesc" al operei sale şi în afara reacțiilor hermeneutice originate în cultura noastră: acesta a fost sensul principal desprins din comunicările prezentate la simpozion şi din discuțiile ce au urmat.

Organizatorii au intenționat să deschidă un spațiu cât mai larg exercițiilor hermeneutice având ca obiect o creație importantă, asupra căreia se apleacă, din ce în ce mai „eficient", cercetarea specializată de la noi, în vederea evaluării locului acestei creații în filosofia românească actuală. Secțiunile simpozionului: *Scrierile*

*Cercetări filosofico-psihologice*, anul III, nr. 1, p. 181-183, Bucureşti, 2011

*„româneşti" ale lui Emil Cioran*; *Teme şi concepte metafizice în opera lui Emil Cioran*; *Etică şi estetică în opera cioraniană* reprezintă expresia acestei intenţii. Comitetul de organizare al simpozionului a fost alcătuit din: Prof. univ. dr. Romulus Brâncoveanu, Cercetător Şt. Princ. dr. Mona Mamulea, Conf. univ. dr. Viorel Cernica, Conf. univ. dr. Constantin Stoenescu, Conf. univ. dr. Savu Totu, Conf. univ. dr. Viorel Vizureanu.

După cuvântul de întâmpinare rostit de prof. dr. Romulus Brâncoveanu, decanul Facultăţii de Filosofie, invitatul special al simpozionului, Prof. univ. dr. Marin Diaconu, a făcut o *Prezentare a manuscriselor româneşti ale lui Emil Cioran*. S-a înţeles, din această prezentare, că, pe lângă documentele cioraniene „comercializate" recent la Paris, pe lângă manuscrisele Cioran descoperite întâmplător în apartamentul în care au locuit Emil Cioran şi Simone Boué, imediat după moartea acesteia, există alte manuscrise româneşti, care urmează să fie publicate. Ceea ce înseamnă că în curând va fi necesară publicarea unei serii de Opere ale lui Emil Cioran; poate chiar o ediţie critică.

Prezentarea comunicărilor şi discuţiile din prima secţiune, *Scrierile „româneşti" ale lui Emil Cioran*, au fost moderate de Prof. univ. dr. Marin Diaconu şi Conf. univ. dr. Constantin Aslam. În ordinea prezentării, comunicările acestei secţiuni au fost următoarele: Mara-Magda Maftei, *Originea ideatică a tarelor româneşti identificate de către Cioran*; Marcel Chelba, *Omagiu lui Emil Cioran*; Marius Dobre, *Emil Cioran, Fiul risipitor al „Mioriţei"*; Monica Ionescu, *Emil Cioran: scepticismul a români*; Constantin Aslam, *Emil Cioran – hermeneutica emoţiilor în scrierile româneşti*; Mario Barangea, *Filosofia şi lirismul temporalităţii în „Amurgul gândurilor"*; Titus Lates, *Emil Cioran – lecturi din tinereţe*. Discuţiile au abordat două subiecte principale, desprinse din temele comunicărilor: a) semnificaţiile lucrărilor „româneşti" ale lui Emil Cioran în ansamblul creaţiei acestuia; b) sensibilităţile „critice" proprii mediului filosofic actual de la noi faţă de creaţia cioraniană. S-a ajuns la ideea că scrierile în limba română cuprind, tematic, atitudinal, stilistic etc. ceea ce Emil Cioran va aşeza în scrierile sale în limba franceză. Buna primire a operei lui Cioran în mediul cultural românesc actual constituie un prilej de cercetare critică a acesteia, aşadar şi de lămurire asupra unor chestiuni care vizează opera în ansamblu, cum ar fi problema statutului ei filosofic, sau asupra unor chestiuni tematice, spre exemplu, asupra problemei nihilismului cioranian.

La secţiunea a doua, *Teme şi concepte metafizice în opera lui Emil Cioran*, comunicările au indicat, mai întâi, posibile direcţii de cercetare a textelor lui Emil Cioran. Evidenţiată a fost perspectiva metafizică, în comunicări fiind formulate teme şi concepte cu rost metafizic prezente în scrierile cioraniene, atât în cele publicate în limba română, cât şi în cele din perioada franceză. Au susţinut comunicări: Tudor Petcu, *Dimensiunea metafizică a conceptului de disperare la Emil Cioran*; Nicoleta Dabija, *El nu era de aici... sau exilul metafizic. E. M. Cioran, cel din confesiune*; Ilie Pintea, *La ce bun filosofia ?*; Viorel Cernica, *Sensul unei deconstrucţii tematice a „Convorbirilor cu Cioran"*; Cristian Berţi, *Cioran -*

*de la durerea morţii la experienţa solitudinii*; Mihai Popa, *Emil Cioran – poziţia faţă de istorie: între revoltă şi împăcare*. Discuţiile au avut două sensuri principale: a) opoziţia lui Emil Cioran faţă de orice interpretare „metafizică" a scrierilor sale; b) interpretarea filosofică – aşadar, şi cea metafizică – presupune cercetarea aplicată asupra unor teme (melancolia, disperarea, exilul, statutul filosofiei, istoria, sensul vieţii, moartea etc.) şi re-construcţia lor din orizontul filosofic propriu cercetătorului. Deocamdată, perspectiva metafizică rămâne problematică, dar nu pentru că Emil Cioran s-a opus faţă de o asemenea interpretare a scrierilor sale, ci fiindcă „fragmentele" cioraniene instanţiază timpul (şi spaţiul), fiind vorba întotdeauna la el despre „acum" (şi „aici"). Sensul transcendentului, necesar unei perspective metafizice, este mai greu de prins într-o formă, pornind de la gândurile lui Cioran.

La cea de-a treia secţiune, *Etică şi estetică în opera cioraniană*, moderatori Prof. univ. dr. Romulus Brâncoveanu şi Conf. univ. dr. Viorel Vizureanu, au fost prezentate următoarele comunicări: Romulus Brâncoveanu, *Cioran si dictatura de dezvoltare*; George Chiriţă, *Cioran – Levinas, tentaţia unei paralele*; Marius Ion, *Memoria inteligibilă şi intuiţia sacrului la Cioran*; Daniel Mazilu, *Mizantropia lui Cioran. Câteva reflecţii pe marginea „Caietelor" (1957-1972)*; Horia Pătraşcu, *Lirismul metafizic. O posibila ierarhie a sentimentelor in opera lui Emil Cioran*; Dragoş Popescu, *Influenţe buddhiste în opera lui Emil Cioran – Despre neajunsul de a te fi născut*; Roxana Vasiliu, *Drumul spre libertate*; Ana Bazac, *D. D. Roşca şi Emil Cioran despre existenţa tragică*; Viorel Vizureanu, *Tânărul Cioran şi problema salvării*. S-a discutat îndelung despre şansa cercetătorului scrierilor lui Emil Cioran de a vorbi despre o etică sau o estetică cioraniană, atâta vreme cât gânditorul român nu a intenţionat să formuleze idei, concepte, probleme care să capete statut de etică sau de estetică; aşa cum nu a vrut să propună o metafizică, o ontologie etc. Concluzia a fost că sunt, totuşi, suficiente elemente etice şi estetice în opera cioraniană, care îndreptăţesc cel puţin interpretarea unor gânduri din perspectiva celor două discipline filosofice. De altfel, chiar această idee, desprinsă şi ca o concluzie a discuţiilor, a fost argumentată şi ilustrată prin comunicările prezentate la această secţiune.

Participanţii la simpozion au constatat că opera avută în vedere se află astăzi în zona centrală de preocupare a hermeneuticii filosofice româneşti şi că există interes pentru ea şi în alte culturi. Dificultatea interpretărilor textelor cioraniene poate fi depăşită prin cercetare aplicată şi prin atragerea în spaţiul de interpretare a întregii opere, aşadar şi a segmentului său „românesc". Scrierile lui Cioran au semnificaţii propriu-zis filosofice, în ciuda împotrivirii autorului faţă de o asemenea evaluare, ceea ce înseamnă că studiile şi cercetările ce vor urma – luând act şi asupra ideilor şi regulilor de interpretare puse în discuţie la acest simpozion – vor putea stabili un sens al filosofiei cioraniene în mişcarea gândului filosofic în cultura noastră.

Comunicările prezentate vor fi publicate, până la sfârşitul acestui an, într-un volum, la Editura Universităţii din Bucureşti.

# FESTIVALUL NAȚIONAL „*LUCIAN BLAGA*”

(Târgu-Mureş, 24-26 mai 2011)

EUGENIU NISTOR

Acum, când ecourile **FESTIVALULUI NAȚIONAL „*LUCIAN BLAGA*”,** desfăşurat la Tg.-Mureş, în zilele de 24-26 mai 2011, încă se mai aud, încă se mai simt şi încă se mai produc în conştiinţele participanţilor, rememorând şirul manifestărilor putem spune că această ediţie, a IX-a, a fost una reuşită! Acţiunile culturale ale festivalului au avut, cumulate, peste şase sute de spectatori, oameni de diverse profesii (profesori, studenţi, elevi, scriitori ş.a.m.d.), în cele trei locaţii prestabilite: **Universitatea „Petru Maior”, Sala mică a Palatului Culturii** şi **Teatrul „Scena” din Cetate.** Au fost alese locuri cât mai diferite şi pentru că manifestarea, în întregul ei, s-a desfăşurat în ***Zilele târgumureşene***, aşa cum au fost şi primele trei ediţii ale festivalului (în 2001, 2002 şi 2003), într-o atmosferă sărbătorească care a cuprins în mrejele ei tot oraşul.

Începând cu ziua de marţi, 24 mai, între orele 17,00-19,00, la Casa de Cultură „Mihai Eminescu”, unde a fost punctul strategic al Festivalului, a avut loc primirea şi cazarea oaspeţilor, pentru ca apoi, miercuri, începând cu ora 10,00, în *Aula Magna* a Universităţii „Petru Maior” să aibă loc deschiderea festivă, prin cuvântările organizatorilor: **prof. univ. dr. ing. Liviu Marian** – rectorul Universităţii „Petru Maior”, **prof. univ. dr. Iulian Boldea** – decanul Facultăţii de Ştiinţe şi Litere şi **lector univ. dr. Eugeniu Nistor** – directorul – fondator al Festivalului, care le-au urat bun venit invitaţilor şi i-au salutat pe participanţi, realizând şi un scurt istoric al ediţiilor anterioare.

Au urmat, apoi, comunicările în plen, prima fiind susţinută de dl. **Acad. prof. univ. dr. Gheorghe Vlăduţescu** – Facultatea de Filosofie Bucureşti, care a prezentat *Polemica Lucian Blaga – Dumitru Stăniloaie*. Vorbitorul a arătat, în discursul său, că Lucian Blaga era profund interesat de religie, nimeni nu se mai poate îndoi astăzi de acest lucru. „Gânditor original, cu sistem, metafizician al misterelor, filosof al culturii şi teoretician al noologiei abisale (dar, cam incomod, şi fiu de preot ortodox şi absolvent de institut teologic!), el a încercat să stea cât mai bine poziţionat faţă de influenţele religioase ale timpului, spre a-şi păstra liber spiritul de cugetător.” În timp, diverşi exegeţi ai operei blagiene au avansat, explicit sau voalat, felurite ipoteze: ba că filosoful ar fi fost adeptul unor străvechi religii antice (cultul naturii, cultul lui Zamolxe), ba că ar fi fost un gnostic modern, ba că învăţăturile *Vechiului Testament* i-ar fi fost sursa inspiratoare şi călăuzitoare în închegarea *Trilogiei cunoaşterii*, ba că manifestările lui în plan filosofic arată un

*Cercetări filosofico-psihologice*, anul III, nr. 1, p. 185-189, Bucureşti, 2011

spirit romantic, păstrând însă ceva din magia parfumului medieval... Sunt comentate apoi conceptele structurale ale *Trilogiei cunoaşterii, noţiunea de dogmă, de cenzură transcendentă* şi *Marele Anonim.* Polemica lui Lucian Blaga cu Dumitru Stăniloaie a fost determinată de volumul teologului de la Academia Andreiană din Sibiu – *Poziţia d-lui Lucian Blaga faţă de creştinism şi ortodoxie*, apărută în 1942. Filosoful i-a răspuns teologului în *Saeculum* – revista de filosofie pe care o conducea, şi în alte publicaţii. A editat *Saeculum* pentru că se despărţise de gruparea din jurul revistei *Gândirea,* care îl avea drept mentor pe Nichifor Crainic... De asemenea, dl. academician a explicat cum, din orientările culturale ale veacului trecut şi începutul celui următor, revista *Gândirea* a împrumutat de la sămănătorism ideea că folclorul şi istoria reprezintă domenii relevate ale etnicului nostru, deşi această viziune trebuia cu necesitate lărgită, iar în operele de cultură românească, alături de specificul nostru etnic, trebuia obligatoriu să sălăşluiască şi duhul ortodoxist, iar „pe acest fond spiritual, Crainic şi-a constituit o doctrină platonică, conform căreia *dacă omul este făptura lui Dumnezeu, iar arta decurge din făptura omului, atunci arta vine cu certitudine de la Dumnezeu....”*

A doua comunicare în plen a fost susţinută de dl. **Acad. prof. univ. dr. Alexandru Surdu** – preşedintele Secţiei de filosofie a Academiei Române, care a expus despre *Lucian Blaga şi Dunărea împărătească.* Vorbind despre Vasile Băncilă, ca despre un filosof al nostru mai puţin cunoscut din perioada interbelică, care abordează problema sufletului cultural românesc din alt unghi „spaţial” decât Blaga şi a scris *Spaţiul Bărăganului*, operă nefinalizată, publicată postum, căci „anumite situaţii materiale şi obligaţii profesionale l-au determinat să tot amâne desăvârşirea ei. Or, întâmplarea a făcut ca în aceeaşi perioadă (1936) să apară *Spaţiul mioritic* al lui Blaga şi, lucru şi mai important, să-i fie dedicat tocmai lui Vasile Băncilă. Situaţie deosebit de măgulitoare, dar inhibantă total pentru adresantul dedicaţiei.” Relaţia de amiciţie dintre cei doi filosofi s-a putut înfiripa, a susţinut dl. Acad. Al. Surdu şi pentru că „Vasile Băncilă îi era devotat lui Blaga, scria laudativ şi fără rezerve despre lucrările sale, intervenind cu promptitudine în favoarea acestuia. Apropierea de Blaga a fost însă pecetluită de această dedicaţie surprinzătoare, mai ales pentru firea lui Blaga. Capricios, suspicios şi necomunicativ, poetul era greu de suportat şi, la rândul său, nu suporta pe nimeni. Şansa prieteniei cu Blaga a fost, în afara numeroaselor conferinţe ale lui Băncilă şi articole extrem de elogioase la adresa acestuia, în momente clar nefavorabile pentru receptarea filosofiei blagiene, distanţa care i-a separat în permanent. Mai precis, care l-a ferit pe Băncilă din calea poetului filosof, pe care nici nu-l văzuse vreodată. *Îmbrăţişări astralului meu Băncilă,* îi scria Blaga. *Am credinţa că nimenea în ţara românească nu are mai multă afinitate sufletească cu mine ca D-ta.* Toate acestea aveau să-l coste mult pe „astralul” Băncilă. Încercând să onoreze în continuare consideraţiunile extrem de măgulitoare ale lui Blaga, Băncilă îşi va abandona toate proiectele, renunţând la *Spaţiul Bărăganului*, care nu numai că n-ar fi fost pe linia „afinităţii sufleteşti cu Blaga”, ci ar fi fost tocmai contrară acesteia, şi începe o adevărată campanie de presă împotriva adversarilor lui Blaga. Aceştia,

la rândul lor, îl atacă mai mult pe Băncilă decât pe Blaga. Astfel încât „cazul Blaga" devine o problemă personală a filosofului nostru, care sfârşeşte prin întocmirea unui volum cuprinzător despre poetul-filosof, *Lucian Blaga, energie românească* din 1938." Apoi, continuându-şi expunerea, se referă la un alt moment de mare emulaţie spirituală: „Băncilă se referă din nou la Blaga şi constată că acesta, în ciuda fixării spaţiului intermediar ca fundamental pentru sufletul românesc, vorbeşte uneori în termeni admirativi şi despre *spaţiul supramioritic* (montan). *Muntele,* zicea Blaga, *era această privelişte în care intram, tot mai adânc, şi care, la rândul ei, intra şi ea în mine...Da, voi veni cândva, să-mi ogoiesc aici inima după un zbucium târziu al vieţii.* Se observă clar intenţia lui Băncilă de a-l transpune pe filosoful-poet pe tărâmul spaţiului *submioritic* al Dunării." Acest spaţiu depistat de Blaga într-o vizită în deltă este: *Dunărea împărătească,* însă, explicaţia dată de orator este, în finalul discursului, este că „Sensul acestei *respiraţii* este evident că-i aparţine lui Vasile Băncilă, dacă nu cumva îi aparţine şi sintagma. În orice caz, dacă rostirea este a lui Blaga, atunci, cel puţin prin mijlocirea lui Vasile Băncilă, prin mijlocirea acestui filosof *astral,* poetul-filosof şi-a dat singur o replică magistrală la *Spaţiul Mioritic – Dunărea Împărătească."*

După deschiderea festivă şi comunicările în plen, au început *acţiunile în paralel* ale Festivalului: în timp ce la Universitatea „Petru Maior" se desfăşurau sesiunile de comunicări ştiinţifice pe secţiuni, la Palatul Culturii avea loc spectacolul literar-muzical dedicat celor 50 de ani de posteritate blagiană

Genericul sesiunii de comunicări ştiinţifice a fost, la această ediţie: ***Autohtonism şi universalitate în opera blagiană.***

***Secţiunea literară*** s-a desfăşurat în sala R 04, începând cu ora 12,00, avându-l moderator pe **prof. univ. dr. Iulian Boldea** (decan, Facultatea de Ştiinţe şi Litere a UPM), care a prezentat comunicarea *Lucian Blaga – dimensiuni ale discursului autobiografic.* Au urmat: **şef de lucrări dr. Maria Dorina Paşca** (Universitatea de Medicină şi Farmacie Tg.-Mureş): *Înţelegerea poeziei prin negare, ca element cognitiv blagian;* **asistent univ. dr. Dumitru-Mircea Buda** (Universitatea „Petru Maior"): *Lucian Blaga în arhivele Securităţii;* **prof. drd. Gabriel Petric** (Orăştie): *Lucian Blaga şi Gabriel Garcia Marquez: un caz de transtextualitate;* **prof. drd. Aurora Stănescu** (Inspector şcolar de lb. română, ISJ Mureş): *Obsesia retragerii şi a regăsirii în lirica lui Lucian Blaga;* **asist. drd. Aurora Paşcan** (UMF, Tg.-Mureş): *Semnificaţii ale cromaticii blagiene;* **drd. Mariana Cheţan** (Universitatea „Petru Maior", Tg-Mureş): *Umbra care luminează. Ştefan Aug. Doinaş şi poetica blagiană;* drd. **Bogdan Raţiu** (Universitatea „Petru Maior", Tg.-Mureş): *Mediatorii elementari în imaginarul poetic postum (focul şi pământul).*

Cea de-a doua secţiune de comunicări – ***filosofie*** – s-a desfăşurat în Aula Magna a Universităţii, tot de la ora 12,00, avându-i moderatori pe: **prof. univ. dr. Teodor Vidam** şi **cercet. ştiinţific I dr. Ionuţ Isac**. Au fost expuse şi supuse dezbaterii următoarele teme: **prof. univ. dr. Teodor Vidam** (Universitatea Tehnică Cluj-Napoca): *O paralelă între Lucian Blaga şi Gabriel Marcel;* **cercet.**

**ştiinţific I dr. Ionuţ Isac** (Instit. de istorie „G. Barițiu”, Cluj-Napoca): *Gratitudine şi valoare în filosofia lui Lucian Blaga;* **prof. dr. Constantin Nicuşan** (Gimnaziul „N. Bălcescu” Târgu-Mureş): *Idei metafizice la Lucian Blaga şi Max Scheller*; **bibliotecar dr. Marian Nencescu** (redactor şef, revista „Biblioteca Bucureştilor”): *Ipostaze ale dorului la Lucian Blaga şi Constantin Noica*; **drd. Mircea Şomlea** (Cluj-Napoca): *Faţete ale umanismului blagian şi sperantian.*

Între timp, în sala mică a Palatului Culturii, a început, tot de la ora 12,00, spectacolul literar-muzical ***RISIPEI SE DEDĂ FLORARUL...,*** inspirat de versurile blagiene, moderat de actorul **Nicu Mihoc**, din care spicuim: a fost, mai întâi, recitalul din lirica blagiană susținut de actori ai Teatrului Național Tg.-Mureş, urmat de momentul muzical în interpretarea Cvartetului de coarde „Tiberius”, al Filarmonicii de stat Tg.-Mureş: *Molnar Tibor* – vioara I, *Lokodi Karoly* – vioara II, *Molnar Joszef* – violă, *Zagoni Elöd* – violoncel, iar sub genericul *Primăria îți dăruieşte o carte* a fost lansată ediția anastatică (din 1924) ***Filozofia stilului,*** de Lucian Blaga (Editura Ardealul, Tg.-Mureş, îngrijitor de ediție şi postfață dr. Eugeniu Nistor), prezentată magistral de către **prof. univ. dr. Cornel Moraru,** de la Universitatea „Petru Maior”.

În aceeaşi sală, în care peste trei sute de persoane au trăit o oră şi jumătate de emoție artistică, a avut loc decernarea diplomelor de onoare ale Festivalului personalităților care au susținut mereu această manifestare, acestea având, la primirea diplomelor, şi câte un scurt discurs; rând pe rând, s-au adresat publicului: **Acad. Gheorghe Vlăduțescu, Acad. Alexandru Surdu, scriitorii Zeno Ghițulescu** şi **Lazăr Lădariu, prof. Mariana Ploieşteanu.**

În după amiaza aceleiaşi zile, începând cu ora 17,00, la Teatrul „Scena”, din Cetatea medievală, s-a desfăşurat ce-a de-a treia sesiune de dezbateri şi ***comunicări pluridisciplinare***, moderator: **lector univ. dr. Eugeniu Nistor** (Universitatea „Petru Maior”)**,** care a expus subiectul *Idei ale sistemului filosofic blagian în piesa de teatru „Zamolxe”; urmând, apoi:* **scriitorul Lazăr Lădariu** (Preşedinte al Despărtământului ASTRA Mureş): *Lucian Blaga, poetul obârşiilor;* **prof. Alexandru Ciubâcă** (Colegiul „Al. Papiu Ilarian”): *Afinităţi culturale Lucian Blaga – Mircea Eliade*; **prof. Ionel Popa** (Şcoala Națională de Gaz, Mediaş): *Lucian Blaga şi Fr. Nietzsche;* **prof. dr. Nicolae Victor Fola** (Liceul de chimie Târnăveni): *Existența istorică în opera lui L. Blaga*; **prof. Gheorghe Moldovan** (directorul Bibliotecii Municipale Târnăveni): *Activitatea lui Lucian Blaga la Biblioteca Academiei din Cluj.*

Secvențele din piesa de teatru *Zamolxe,* de Lucian Blaga, proiectate pe ecranul scenei, şi discuțiile, extrem de interesate, care au rezultat de pe urma acestei vizionări pe marginea autohtoniei operei blagiene şi a specificului ei național – toate derulate în coordonarea directorului Teatrului „Scena”, **actorul Liviu Pancu** – au prefațat cel de-al doilea moment al premierii din această zi, gazdele acordând câte o diplomă de excelență scriitorilor Eugeniu Nistor şi Lazăr Lădariu.

A doua zi a fost una a întâlnirii cu Lucian Blaga în locurile de suflet ale românului dintotdeauna: în mirificul spaţiu mioritic, care este atât de pregnant pe Mureşul de Sus...

Nu putem încheia caligrafierile noastre fără să precizăm că organizatorii principali ai manifestărilor din cadrul acestei ediţii au fost: Societatea Scriitorilor Mureşeni şi Editura Ardealul, în parteneriat cu: Primăria Municipiului Târgu-Mureş, Universitatea „Petru Maior” – Facultatea de Ştiinţe şi Litere şi Consiliul Judeţean Mureş.

# OPINII DESPRE CĂRȚI

## În obiectiv:

ALEXANDRU SURDU

## TEORIA FORMELOR LOGICO-CLASICE

Editura Tehnică, Bucureşti, 2008, 264 p.

## TEORIA FORMELOR LOGICO-CLASICE – PLEDOARIE PENTRU LOGICĂ

VIOREL VIZUREANU[1]

După cum ne anunță încă din start editorii acestui volum, *Teoria formelor logico-clasice* reprezintă doar o selecție semnificativă din cele mai mult de 500 de studii şi lucrări publicate de Alexandru Surdu în cei deja peste 45 de ani de activitate în domeniul logicii. Acest amănunt nu este lipsit de o semnificație aparte, el nu este menit doar a sublinia encomiastic întinderea operei logice a lui Alexandru Surdu – şi ne referim aici la faptul că prin efortul celor doi editori, Victor Emanuel Gica şi Dragoş Popescu, se impune să observăm din start, se dă oarecum ceea ce s-ar putea considera *un ferm contur sistematic* unor contribuții remarcabile care erau răspândite până acum într-o multitudine de reviste, la care cei interesați de logică şi în special de logica numită îndeobşte clasică sau clasico-aristotelică aveau un acces destul de dificil, dată fiind „vârsta" pe care o au deja aceste publicații tipărite, precum şi „umbra" nemeritată în care au intrat multe dintre contribuțiile ştiințifice din trecut din punct de vedere al interesului unor recuperări pe suporturi moderne de comunicare.

[1] Universitatea din Bucureşti.

*Cercetări filosofico-psihologice*, anul II, nr. 2, p. 191-197, Bucureşti, 2011

Se realizează astfel, prin acest gest de ținută, o completare necesară a tabloului contribuțiilor în logică ale lui Alexandru Surdu, care mai cuprinde, apreciem noi, într-o evidențiere rezumativă a axelor sale pivotale, următoarele componente: 1) contribuțiile istorico-sistematice de *logică intuiționistă şi pre-intuiționistă*, deschizătoare de drumuri în spațiul românesc de specialitate, cuprinse în lucrări ca: *Elemente de logică intuiționistă* (1976) sau *Neointuiționismul* (1977); 2) analiza exhaustivă a *formelor prejudicative* cuprinsă în special în volumul *Actualitatea relației gândire-limbaj: Teoria formelor prejudicative*, apărut în 1989 (tradusă în 2006 la prestigioasa editură germană Georg Olms Verlag sub titlul *The Aristotelian Theory of Prejudicative Forms*); 3) o constantă *panoramare istorică a logicii româneşti*, menită a dezvălui unui public prea grăbit uneori de a nu da suficientă atenției „morfologiei" spațiului logic autohton, rezultatele unei cercetări de excepție (a se vedea în acest sens *Contribuții româneşti în domeniul logicii în secolul XX*, 1999, precum şi impresionantul volum de *Istorie a logicii româneşti* din 2006, coordonat împreună cu Dragoş Popescu); 4) o incursiune laborioasă în zona *logicii speculative*, a gândirii speculative în genere (consemnată în numeroase articole ca şi în volumul *Gândirea speculativă – Coordonate istorico-sistematice* din 2000; avem convingerea că, în această direcție cu precădere, eforturile lui Alexandru Surdu au a ne oferi încă numeroase lucrări de referință). Schița anterioară nu înseamnă, fireşte, că alte probleme sau teme nu sunt şi ele prezente în studiile logice ale lui Alexandru Surdu.

Fără îndoială că preluarea unor articole sau studii în forma în care ele au apărut la vremea respectivă şi asupra cărora autorul nu mai intervine în prezent are avantajul înfățişării in extenso a contribuțiilor sale din acel domeniu, dar presupune totodată, implacabil am putea spune, existența unor suprapuneri tematice şi de conținut între componentele unui astfel de volum. Poate că ar fi fost util ca acestor componente să li se fi consemnat datele aparițiilor lor inițiale, ceea ce ar fi facilitat / contribuit, ne permitem să afirmăm, la ceea ce s-ar putea numi reconstituirea istorică (crono-logică) a devenirii gândului logic, bogat în semnificații şi rezultate, al lui Alexandru Surdu. Ceea ce nu trebuie însă să impieteze asupra aprecierii efortului depus de editori pentru realizarea acestui volum, cum spuneam, de ținută – să ținem cont îndeosebi de faptul că ei au tradus aici pentru prima dată în limba română unele din studiile lui Alexandru Surdu, care apăruseră până atunci doar în limbile franceză sau germană.

Este evident celui care parcurge volumul de față că una din sursele perene de la care se revendică în mod constant autorul este gândirea logică a lui Aristotel. Din această perspectivă, este iarăşi evident că Alexandru Surdu doreşte mai mult decât o simplă analiză a logicii aristoteliciene, fie ea realizată cu mijloacele „tradiționale" sau cu cele ale logicii moderne.

O primă remarcă interpretativă se impune: după cum cu justețe menționează şi editorii în *Cuvântul* lor introductiv, spre deosebire de exegeții moderni „care s-au mărginit la studiul amănunțit al unui singur domeniu al logicii aristotelice, de regulă cel silogistic, urmându-l pe Ath. Joja, Al. Surdu a realizat în decursul

timpului studii extensive asupra întregii logici aristotelice dar, în mod special, asupra domeniilor tradiționale ale logicii: noțiunea, judecata şi raționamentul" (p. VI). Astfel că, putem observa acum cu uşurință prin strângerea în volum a acestor articole, analiza întreprinsă de Al. Surdu logicii lui Aristotel se remarcă, pe de o parte, prin concentrarea sa pe aceste forme „clasice" ale logicii (ceea ce înseamnă totodată şi o mai palidă prezență a unor teme tratate in extenso de Stagirit în lucrări precum *Topica* sau *Retorica*[2]), pe de altă parte, prin recuperarea a ceea ce se poate numi un caracter sistematic sau „de sistem" al gândirii logice aristoteliciene, fără a se proceda reducționist, prin „favorizarea" vreuneia dintre componentele amintite în dauna celorlalte.

Putem dispune apoi o decelare a orizonturilor hermeneutice cu care operează autorul. Aceiaşi editori menționați anterior identificau (p. VI) *trei perspective de abordare a ideilor logice aristotelice*: una *istorică*, ce presupune o permanentă contextualizare istorică a acestor idei, prin apel atât la predecesorii lui Aristotel (eleații şi Platon cu precădere), cât şi la bogata tradiție ulterioară, ce include comentatorii greci, latini şi moderni ai lui Aristotel (dar, vrem să subliniem, în niciun moment nu vom întâlni în această lucrare o viziune simplist istorică, una de tip cronologic, care să presupună o grăbită evidențiere unor aşa-zise influențe sau „preluări" – conştiente sau nu – ideatice); una *sistematică*, chiar sistematico-filosofică pe alocuri – o constantă a demersului lui Alexandru Surdu este dată de „lectura" (şi reconstituirea) ideii logice într-un orizont nu doar al referinței „logice" (în sens tradițional, restrâns), ci şi prin punerea în joc a întregii opere filosofice aristotelice, ceea presupune o scrutare a unor surse inconturnabile precum *Metafizica*, *De anima* sau *De sofisticis elenchis* (o dată în plus, scurta dar penetranta analiză a editorilor ne este de folos, căci putem remarca împreună cu ei că această perspectivă individualizează în mod clar demersul lui Alexandru Surdu printre celelalte asemănătoare, care ignoră, aproape întrutotul, această referință extinsă); în fine, una „*interpretativă personală*, bazată pe temeinice cunoştințe logice tradiționale, însuşite de la profesorii săi Dan Bădărău, Ion Didilescu, Radu Stoichiță şi Niels Öffenberger [precum şi – credem că putem adăuga noi – din contactul şi colaborarea cu numeroşi logicieni români de prestigiu de la Centrul de logică al Academiei Române, unde Alexandru Surdu a activat în anii 60 şi 70, până la desființarea acestuia; să îi amintim aici măcar pe Athanase Joja şi Constantin Noica – V.V.], ca şi pe cunoaşterea logicii simbolice, aprofundată cu profesorii A. Heyting şi B. van Rootselaar la Universitatea din Amsterdam (1969-1970) (subl. ns.)".

Dar chiar şi aşa, am rămâne, totuşi, într-un anumit sens, *încă* la Aristotel. Un Aristotel citit, cum am spus, îndeosebi printr-o proiecție a operei sale în epura formelor logice fundamentale. Şi, fără îndoială, nu doar că am fi nedrepți față de autor, dar am rata astfel ceea ce s-ar putea numi miza esențială a acestei lucrări –

[2] Ceea ce *nu* înseamnă că aceste lucrări ar fi cu totul absente din demersul interpretativ al autorului, ci doar că ele sunt abordate din perspectiva scopului generic asumat!

folosind chiar cuvintele lui Alexandru Surdu, ea ar putea fi formulată după cum urmează: „Pentru noi este evident faptul că numai cu argumente tradiționale logica clasică nu se mai poate reafirma, dar este evident de asemenea că tradiția milenară a clasicismului, fundamentată strict pe doctrina aristotelică, are posibilitatea (fără a infirma sau desconsidera logica matematică) de a-şi reafirma punctul de vedere şi de a se reînscrie ca disciplină autonomă în contextul logicii moderne" (citat de editori la p. VII). O comparație – sperăm nu nelalocul ei într-o astfel de apreciere de tip științific – credem că poate reda plastic gândul autorului: asemenea unei persoane vii, logica clasică este în afirmare de sine (ca „ființă autonomă") în perpetua sa devenire istorică (ce îi impune, dar îi şi permite, să se revendice de la dialogul permanent cu „ceea ce nu este ea").

Revenind prin aceasta şi la o apreciere anterioară, să remarcăm deci că *istoria* nu este pentru Alexandru Surdu un argument *în sine* – ea nu „dovedeşte" nimic din punct de vedere al valabilității analizei logice aplicate acestor forme ale logicii clasice. Nici măcar revenirea peste ani la teme ale logicii aristoteliciene nu reprezintă *eo ipso* o „garanție" a perenității unor forme de gândire. Dar ea, istoria, este indispensabilă pentru a arăta tocmai viața acestor „idei ale logicii", ca şi posibilitățile de a deturna un sens originar spre achizițiile unei modernități mereu convinse de caracterul definitiv al ultimelor sale reuşite. Pentru a clarifica, sperăm, acest aspect, afirmăm deci că istoria (logicii) este în permanență subordonată la Alexandru Surdu investigației (logice) de tip sistematic, ea foloseşte acesteia şi nu i se substituie – elementul istoric cheamă imediat argumentul, care îl încadrează astfel în text de o manieră rațional-sistematică.

Editorial vorbind, volumul respectă viziunea sistematică a autorului, fiind divizat în trei secțiuni ce corespund celor trei forme logice fundamentale*: noțiunea*, *judecata* şi *raționamentul* (*silogismul*). Dată fiind amploarea demersului cuprins în acest volum, ne-am propus ca în continuare să ne restrângem totuşi aprecierea noastră şi să ne referim în cele ce urmează doar la unele contribuții originale ale autorului, consemnate în prima parte a lucrării, cea consacrată *noțiunii*. Considerentele esențiale pentru prezentarea acesteia se găsesc cu precădere în primele două studii din volum, *Trei sensuri ale formei logice „noțiune"* şi *Despre înțelesul şi semnificația cuvintelor*.

La baza demersului lui Al. Surdu cu privire la teoria noțiunii stă constatarea fundamentală conform căreia „logica tradițională *nu se ocupă cu studiul cuvintelor*, ci cu studiul *formelor gândirii*" – iată de ce „logica tradițională nu mai poate fi un fragment al logicii matematice, căci aceasta nu studiază formele gândirii, ci *anumite* forme ale limbajului" (p. 3). Mai mult, o teorie a noțiunii „nu poate fi concepută decât logico-tradițional" – termenii abstracți sunt lipsiți de semnificație empirică din punct de vedere logico-matematic, prin urmare sunt respinşi în abordările de logică matematică. Pe scurt, autorul îşi va propune să demonstreze că termenii abstracți au totuşi o semnificație, iar „această semnificație este tocmai noțiunea pe care o exprimă" (p. 4).

În fapt, în acest punct de început, ca şi pe parcursul întregii secţiuni, analiza lui Alexandru Surdu se va desfăşura într-un dialog critic permanent – ce permite o necesară conturare, explicită şi fermă, a propriei sale poziţii – cu alte două orientări cu tradiţie din logică, cea a *empirismului metodologic*, respectiv cea *psihologistă* (fără a omite şi foarte desele sale referiri – şi ele critice! – la alte întreprinderi ce pot fi subsumate unui „curent" de reafirmare în contemporaneitate a logicii clasice – J. Maritain, C. Boyer etc.). Pe scurt, în primul caz teoria noţiunii este „redusă la studiul cuvintelor şi uneori chiar identificată cu acest studiu"; în cel de-al doilea caz, unul cu o morfologie mai complexă, noţiunea fie se va identifica cu reprezentarea (generală), şi deci nu mai poate fi tratată logic, fie se va transforma într-un auxiliar a judecăţilor (element sau virtualitate, posibilitate a acestora), deci nu va mai poseda independenţă logică (p. 6). În urma acestor delimitări, rezultă firesc că „studiul noţiunii ca formă logică independentă, deci studiul noţiunii în sine, abstracţie făcând atât de cuvântul care o exprimă, cât şi de judecata în componenţa căreia poate să intre, constituie *teoria clasică a noţiunii*" (p. 7). Recuperăm astfel chiar gândul Stagiritului căci „făcând distincţie între noţiunea ca act psihic şi noţiunea ca simplă potenţă, Aristotel creează posibilitatea studierii noţiunii *independent de actele psihice* care o produc sau care însoţesc producerea ei, iar distingând în cadrul gândirii în potenţă, νόησις (care corespunde aprehensiunii) de διάνοια (care corespunde gândirii discursive), Aristotel fundamentează posibilitatea teoriei noţiunii ca *formă independentă a gândirii*" (p. 8).

Noţiunea va fi urmărită de către autor într-o triplă contextualizare: a) în *accepţie logico-clasică* – pe urmele remarcilor amintite anterior ce o definesc, o altă triplă diviziune se va manifesta hermeneutic aici, prin distincţia dintre noţiunea ca determinaţie mentală (νόημα), noţiunea ca formă subiectiv raţională (λόγος) şi noţiunea ca principiu formal (ὁρισμός); b) prin raportarea la *cuvântul vorbit*; c) prin raportare la *cuvântul scris*.

În cel de-al doilea orizont de interpretare se pleacă de la observaţia conform căreia „noţiunea determinată *in voce* este unitatea dintre cuvânt şi noţiunea *in mente*. Utilizând categoriile de «materie» şi «formă», în sens aristotelic, putem considera că noţiunea *in mente* este *forma*, iar cuvântul este *materia* unei anumite noţiuni" (p. 13). Evident, „faptul că o anumită noţiune poate fi exprimată prin cuvinte diferite din limbi deosebite sau din aceeaşi limbă, creează însă dificultatea de a surprinde forma noţiunii in voce". Tot pe urmele lui Aristotel (*Peri hermeneias*), vom constata că „pentru surprinderea formei noţiunilor *in voce* este necesar un studiu *al interpretării gândurilor prin cuvinte*" (p. 13).

Tot o triplă distincţie îi va permite lui Alexandru Surdu să identifice cuvântul în calitate de rostire, cuvântul ca denumire şi cuvântul în calitate de nume. În primul caz, se recuperează în orizont strict logic sugestia lui Constantin Noica, conform căreia rostirea este singurul termen din limbile moderne care redă termenul λόγος. Numai că, trebuie remarcat, „*rostirea* nu redă pe λόγος în genere, ci *numai* pe ὁ ἔξω λόγος = noţiunea *in voce*" (p. 20). Este un prilej pentru ca

autorul să reafirme posibilitatea studiului independent al noțiunilor: „din punct de vedere logic, limbile care au articol hotărât singular înlesnesc surprinderea cuvântului ca semn al formei, oferindu-i *independență antepredicativă*" (p. 21). Rostirea „*nu se spune despre ceva*, ci se spune pur şi simplu = **se rosteşte** = se întemeiază sau **se constituie pe sine însuşi comunicându-se**" (p. 20). Logic vorbind, denumirea (cuvântul semnificativ, categorema), consideră Alexandru Surdu, presupune rostirea: „din punct de vedere logic, cuvântul ca **denumire**, cuvântul care se spune despre ceva, este derivat de la cuvântul care se spune pe sine, de la rostire. Din punct de vedere istoric, se înțelege că situația se prezintă invers, iar rostirea este un produs târziu" (p. 23). În fine, în ceea ce privește numele, o altă triplă distincție a speciilor acestuia îşi propune să clarifice suplimentar discuția: întâlnim astfel numele propriu, numele circumstanțial şi numele propriu-zis.

Partea cea mai surprinzătoare care intervine în „scanarea" sensurilor noțiunii este fără doar şi poate cea consacrată cuvântului scris, una absentă din tratatele logice – după cum însuşi autorul menționează, „în logica clasică, cuvântul scris reprezintă scrierea cuvântului vorbit şi nu constituie o problemă deosebită" (p. 36); sau: „în lucrările obişnuite de logică nu se acordă nicio importanță cuvântului scris. Se aminteşte uneori doar faptul că acesta este un semn al cuvântului vorbit" (p. 92). Distincția care structurează original acest domeniu este cea dintre *scripție* (sau *ideogramă*), *descripție* (sau *pictogramă*) şi *inscripție* (sau *hieroglifă*). Ea corespunde împărțirii cuvintelor vorbite menționate anterior (în rostiri, denumiri şi nume). Astfel, „corespunzătoare rostirilor, care nu *se spun despre ceva*, vor fi cuvintele scrise în sine, care *nu se scriu despre ceva*" – scripțiile; „corespunzătoare denumirilor, care *se spun* despre indivizii unei mulțimi determinate, vor fi cuvintele scrise în sine care *se scriu* despre acei indivizi" – descripțiile; „corespunzătoare numelor, care se spun despre un singur individ, vor fi cuvintele scrise în sine care *se scriu* despre un singur individ" – inscripțiile (p. 38).

Această parte dedicată cuvântului scris nu este însă o simplă „structurare logică" a unui domeniu, cum spuneam, absent din tratele de specialitate – ceea ce, oricum, ar fi putut reprezenta un interes logic intrinsec. În general, considerentele logice cu caracter aparent descriptiv (uneori poate aparent didactic) îi servesc lui Alexandru Surdu pentru a declanşa un *dialog critic* cu acele curente din logică în care găsim viziuni care pot fi numite reducționiste sau chiar absolutizant-dogmatice. În acest caz, autorul va pleca în considerațiile sale finale de la o constatare simplă: „este evident că în logica matematică se operează cu inscripții hieroglifice [în sensul definit de Al. Surdu şi amintit de noi mai sus – V.V.].Cuvintele sunt utilizate numai în vederea introducerii convențiilor necesare" (p. 94) – „din această cauză, cine nu este la curent cu anumite convenții şi deschide o carte de logică matematică va vedea o înşiruire de semne, care nu îi spun nimic" (p. 94). Este prin urmare eronat ca reprezentanții logicii matematice să identifice logica matematică cu o teorie a limbajului – limbajul logico-matematic este doar „un limbaj special formalizat (acum putem spune că este un limbaj alcătuit din

inscripții hieroglifice) care poate fi prezentat în formă de calcul" (p. 94). Concluzia autorului din acest punct, care se constituie totodată şi într-o pledoarie *sui generis*, merită să fie reprodusă în întregime: „Punctul de vedere aristotelico-clasic, fundamentat pe principiul unității dintre gândire şi limbaj, nu reprezintă o infirmare a principiilor logico-matematice. Dimpotrivă, după cum ne-am străduit să demonstrăm [este vorba de finalul studiului *Despre înțelesul şi semnificația cuvintelor* – V.V.], logico-clasic poate fi chiar justificată posibilitatea logică a utilizării limbajului hieroglific; din punct de vedere gnoseologic poate fi demonstrată chiar necesitatea unui asemenea limbaj; iar din punct de vedere practic poate fi dovedită utilitatea lui. Ceea ce nu se poate demonstra însă este reducerea întregului limbaj la un limbaj de inscripții. Punctul de vedere aristotelico-clasic nu este contrar punctului de vedere principial logico-matematic, ci punctului de vedere dogmatic al multora dintre reprezentanții logicii matematice" (p. 95).

Vedem cum, încă o dată, fie şi prin această nemeritat de sumară prezentare pe care le-am consacrat-o, scrierile de logică ale lui Alexandru Surdu sunt dedicate interpretării şi justificării *bogăției de sensuri a gândului logic*, departe de orice demers de tip reducționist – şi înțelegem deci că pledoaria sa despre care menționam anterior nu este pentru un anumit curent din logică, ci *pentru Logică*, în întreaga sa bogăție.

# NOȚIUNEA, JUDECATA ŞI RAȚIONAMENTUL CA FORME ALE GÂNDIRII

DRAGOŞ POPESCU

Sub fascinația marilor realizări din domeniul inteligenței artificiale, a căror utilitate nu se gândeşte nimeni s-o conteste, logicienii epocii noastre neglijează uneori studiul domeniilor tradiționale ale disciplinei lor. Faptul ar fi lipsit de importanță dacă aceste domenii s-ar dovedi într-adevăr epuizate. Logicianul ar putea ceda atunci misiunea de a studia logica clasică istoricului filosofiei care, etichetându-i produsele a două milenii de dezvoltare, le-ar depune în muzeul teoriilor de altădată.

Însă, de fapt, lucrurile nu stau aşa. Logica clasică, sau tradițională, cum a mai fost denumită, nu a încetat până azi să fie un teritoriu în care se descoperă mereu lucruri noi. Noțiunea, judecata şi raționamentul, cele trei componente ale teoriei formelor logico-clasice, abordate şi cu instrumentarul simbolic perfecționat recent, care nu devine totuşi un scop în sine, evidențiază aspecte ale raportului dintre gândire, rostire şi realitate inaccesibile din principiu logicii matematice. Teoria formelor logico-clasice nu reduce, aşadar, logica la o teorie a limbajului şi nu consideră imperfect limbajul natural, străduindu-se să-l înlocuiască cu unul simbolic. Ea se concentrează asupra scopului ei dintotdeauna: studiul *formelor gândirii.*

Teoria formelor logico-clasice, ca disciplină logică independentă se divide, potrivit lui Alexandru Surdu, în trei teorii subordonate, corespunzătoare formelor gândirii: teoria noțiunilor, teoria judecății şi teoria silogismului. Diviziunea, de origine aristotelică, face necesară o raportare permanentă la opera Stagiritului.

În ceea ce priveşte noțiunea, teoria formelor logico-clasice se sprijină pe o metodă specifică, în virtutea căreia relația dintre cuvinte şi obiecte este stabilită prin intermediul ideilor. Abstractizarea este echivalentă, pentru ea, cu raportarea cuvintelor doar la idei, fără a se mai lua în considerare lucrurile individuale la care acestea din urmă se referă[1]. În schimb, pentru logica matematică, abstractizarea priveşte cuvintele, nu lucrurile. Deoarece din perspectivă logico-matematică sunt luate în considerare exclusiv relațiile dintre obiecte, înlocuirea cuvintelor prin semne grafice devine o necesitate: de a fixa convențional proprietățile obiectelor pentru a le evidenția relațiile, ceea ce cuvintele limbajului natural nu permit datorită impreciziei lor.

[1] Al. Surdu, *Teoria formelor logico-clasice,* Editura Tehnică, Bucureşti, 2008, p. 59.

*Cercetări filosofico-psihologice*, anul II, nr. 2, p. 199-202, Bucureşti, 2011

Deosebirea dintre teoria clasică şi cea logico-matematică asupra cuvântului se face simțită şi la nivelul obiectului, nu doar la cel al metodei. Teoria clasică acceptă faptul că „există realmente cuvinte (rostirile) care nu se referă la lucruri individuale, ci doar exprimă şi în acelaşi timp constituie ideile şi de asemenea există cuvinte care se referă la un singur lucru individual (numele propriu-zise) fără să se mai refere la idei”[2]. În schimb, din punct de vedere logico-matematic, există doar „semne care se referă la lucruri individuale, la clase de lucruri şi la proprietățile lor”[3].

Din punct de vedere logico-clasic, analiza limbajului natural se dovedeşte o necesitate. Încă din Evul Mediu, teoria scolastică *de proprietatibus terminorum* a legat proprietățile termenilor de semnificația cuvintelor, examinând *înțelesul* şi *sensul* acestora. Dar înțelesul cuvintelor şi sensul cuvintelor este, din punct de vedere logico-clasic, determinat pe baza raportului dintre „lucruri, gânduri şi cuvinte”[4], fără a suferi vreo simplificare.

Atât în cazul cuvântului izolat, cât şi în cel al contextului propozițional al acestuia, Alexandru Surdu întreprinde o minuțioasă investigație a principalelor puncte de vedere puse în circulație cu privire la conceptele clasice de extensiune-comprehensiune, denotație-conotație şi sferă-conținut. Sunt parcurse, în cazul cuvântului izolat, concepțiile lui Platon, Aristotel, a stoicilor, comentatorilor greci ai lui Aristotel, logicienilor medievali şi descendenților acestora – pe linie conceptualistă, pe linie nominalistă şi pe linie realistă. Autorul înlătură toate absolutizările apărute în fiecare orientare, evidențiind meritele fiecăreia: Astfel, se formulează concluzia: „Lucrurile individuale şi proprietățile lor alcătuiesc semnificația obiectivă a cuvintelor; gândurile, pe care *le exprimă,* alcătuiesc *semnificația* lor *formală.* Cuvintele au o semnificație obiectivă numai în măsura în care au un înțeles”[5].

Cuvântul vorbit sau contextul propozițional al cuvântului face obiectul unei investigații complementare celei a cuvântului. Aici, analiza logico-clasică se desfăşoară din trei perspective: a rostirii, a denumirii şi a numelui. Autorul susține, în concluzie, că este posibilă chiar şi demonstrarea posibilității de înlocuire a cuvintelor prin semne hieroglifice, susținută de reprezentanții logicii matematice[6]. Iar dovada acestei susțineri se face în capitolul trei al părții privitoare la noțiune a *Teoriei formelor prejudicative: Interpretarea logico-simbolică a primelor capitole din „Categoriile” lui Aristotel.*

Teoria judecății face, în lucrarea de care ne ocupăm, obiectul părții a doua a acesteia. Studiul asupra judecății, intitulat *Judecata ca principiu formal*, porneşte de la precizarea operațiilor logico-gnoseologice anterioare actului judicativ, cu care ne-am întâlnit şi în secțiunea anterioară a lucrării, în scopul de a obține ceea ce, de

[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem,* p. 57.
[4] *Ibidem,* p. 61.
[5] *Ibidem,* p. 86.
[6] *Ibidem,* p. 92.

obicei, este luat ca de la sine înțeles în abordările obişnuite ale judecății: înțelesul judecății şi al expresiei sale lingvistice. Aceste operații, care se referă la relațiile dintre substanța primă (considerată ca lucru, ca individual) şi substanța secundă (ca expresie lingvistică), precum şi la relațiile dintre substanțele secunde (ca expresii lingvistice), sunt *stări de fapt*, nu *enunțuri care se fac despre stări de fapt.* Pe baza lor, dar depăşindu-le, are loc „cea de-a doua instituire a expresiilor", despre care vorbea cândva Porfir, referindu-se la *Despre interpretare* aristotelică, adică devine posibilă judecata.

Primele încercări de a justifica actul judicativ, aparținând lui Antistene şi Platon, au căutat să identifice principiul alcătuirii judecății pe baza noțiunilor şi expresiilor lor verbale. Ambele încercări eşuează în tentativa de a justifica *toate* formele unei judecăți categorice: „principiul lui Antistene justifică *doar* judecățile identice cu componente de natură singulară sau generală, pe când principiul lui Platon justifică *doar* judecățile identice sau neidentice cu componente de natură generală"[7].

Judecata, ca formă logică, consideră autorul *Teoriei formelor logico-clasice*, nu are nevoie de un principiu exterior, aşa cum Antistene şi Platon au încercat să-i găsească, fiind ea însăşi un principiu. Începând de la Aristotel, este reconstituită tradiția studiului judecății, pornind de la chestiunea definiției acesteia. De aici autorul trage concluzia că: „În calitate de rațiune a ființei, esenței şi quiddității judecăților, deci în calitate de principiu formal, judecata este tocmai *definiția judecății*"[8]. Genul proxim al judecății este gândirea, diferența specifică fiind determinațiile judecății *in mente*: (1) Judecata trebuie să fie afirmativă sau negativă, (2) Judecata trebuie să fie adevărată sau falsă, (3) Judecata trebuie să fie sinteza unor componente.

Teoriile postaristotelice ale judecății, consideră Alexandru Surdu, au pierdut din vedere două lucruri esențiale: conceperea gândirii ca formă a formelor şi conceperea formei ca potență. Treptat, nevoia de a examina problema genezei logice a judecăților şi a prototipului judicativ a început să scadă. Reluarea acestei probleme este văzută ca un posibil remediu împotriva dogmatismului logico-matematic.

A treia parte a *Teoriei formelor logico-clasice,* intitulată *Teoria silogismului*, examinează probleme precum *Definiția aristotelică a silogismului, Problema termenilor singulari în silogistică, Problema adevărului în „Analiticile prime", II, cap. 2-5, Adevăr şi corectitudine în silogistica aristotelică, Semnificația psihologică a silogismului categoric, Valențe creative ale argumentării silogistice.*

*Definiția aristotelică a silogismului* înregistrează trei variante ale acesteia: una pur formală (în *Analytica priora*), una structurală (în *Topica*) şi o alta cu aspecte lingvistice (în *Sophisticis Elenchis*). Aceste trei definiții nu pot fi identificate, reduse la una dintre ele. Comentatorii greci ai lui Aristotel au avut în

[7] *Ibidem,* p. 141.
[8] *Ibidem,* p. 152.

vedere prima variantă, simţind uneori nevoia să facă apel şi la interpretarea structurală. Logica clasico-tradiţională fac apel la toate cele trei variante, precizând diferenţa de planuri dintre ele. În schimb, poziţia logico-matematică consideră greşită definiţia aristotelică; nici forma, nici structura şi nici expresia lingvistică ale silogismului nu au sens în această interpretare, pentru care silogismul apare ca operaţie, calcul.

În *Adevăr şi corectitudine în silogistica aristotelică* sunt trecute în revistă înţelesurile corectitudinii silogistice în *Analiticile prime I şi Analiticile prime II,* precum şi valoarea de adevăr a silogismului în *Respingerile sofistice.* Din analiza întreprinsă, reiese concluzia: corectitudinea şi adevărul silogistice nu pot fi echivalate decât dacă silogismul este redus la o operaţie logică.

*

Autorul sumarei prezentări de mai sus a *Teoriei formelor logico-clasice* a avut ocazia să participe la îngrijirea volumului. Această activitate a constituit, pentru el, o experienţă personală specială. Parcurgerea, în vederea editării, a studiilor care au intrat apoi în cuprinsul cărţii a scos în evidenţă, pe lângă valoarea fiecăruia, încă ceva: preocuparea constantă şi îndelungată a celui care le-a elaborat pentru o anumită problemă filosofică, stăruinţa asupra ei, până ce problema începe să-şi arate dezlegarea; invizibilă atunci când ai în faţă unul sau altul dintre texte, această străruinţă apare foarte pregnant atunci când le ai în faţă pe toate. Este, poate, depus astfel discret în ele, semnul pasiunii pentru filosofie, fără de care roadele unei inteligenţe oricât de vii rămân uscate.

# NOTE DE LECTURĂ

**Mihai Vinereanu, *Dicţionar etimologic al limbii române pe baza cercetărilor de indo-europenistică*, Editura Alcor Edimpex S.R.L., Bucureşti, 2009, 935 p.**

Dicţionarul domnului Mihai Vinereanu se înscrie în seria lucrărilor lexicografice etimologice, de largă erudiţie, în care se încearcă, printre altele, o reconstituire a compatibilităţilor sistemelor fonologice din grupul mare al limbilor celto-ilirico-tracice. Interpretările personale, cu argumente şi contraargumente, l-au condus pe autor la concluzii novatoare, legate de originea limbii române şi plasarea ei într-un context lingvistic mai clar conturat în familia limbilor indo-europene.

Cercetările asupra idiomurilor indo-europene, plasate pe palierul lexicografic într-un context comparativ-istoric, au câştigat teren în ultimul timp în lingvistica românească. Amintim, în acest sens, *Lexiconul etimologic al elementelor autohtone (traco-dace) ale limbii române* de Sorin Paliga, un specialist pasionat şi dedicat acestui tip de corectare lingvistică.

Şi în acest caz, ca şi în multe altele, estimările statistice făcute lasă însă loc unor interpretări diferite, mai ales la nivelul structurii şi genezei numelor proprii.

Dicţionarul este alcătuit dintr-un corpus lexical masiv de „5000 de cuvinte-titlu provenite din fondul vechi sau tradiţional şi cca 1000 de neologisme".

La acesta se adaugă un studiu introductiv individualizat prin *Argument*, unde autorul îşi motivează încercarea lexicografică, o plasează într-un context comparativ şi prezintă o diacronie a relaţiilor dintre traco-dacă şi grupul limbilor iliră, albaneză, balto-slave precum şi cu româna, alături de o serie de date istorice, arheologice şi lingvistice. Toate acestea le asociază cu o gamă întreagă de deducţii la nivel fonologic comparativ, dovedind o bună cunoaştere a acestui tip de abordare.

Dicţionarul mai cuprinde un *Cuvânt Înainte*, semnat de prof.dr. Constantin Frâncu de la Facultatea de Litere din cadrul Universităţii „Al. I. Cuza" din Iaşi, precum şi o listă bibliografică, consistentă şi diversificată, din care lipsesc, din păcate, dicţionarele toponimice realizate în România pe provincii istorice, Oltenia (finalizat), Muntenia, Banatul şi Moldova (în curs de finalizare) iar pentru Transilvania s-au realizat dicţionare toponimice grupate pe segmente teritoriale mai restrânse, de exemplu, pentru **Văile Ierii** şi **Hăşdăţii** din judeţul Cluj.

Dicţionarul este o realizare lexicografică remarcabilă, care excelează, în cea mai mare parte, în reconstituiri fonologice. Autorul argumentează cu pasiune şi erudiţie în acest palier, unde, de altfel, se pot face şi diverse speculaţii, avându-se

în vedere apropierile, chiar şi echivalenţele fonologice cu alte limbi din arealul indo-european.

Metoda de investigare şi de interpretare etimologică rămâne cea comparativ-istorică, prin care autorul încearcă o decriptare a unor cuvinte declarate cu origine necunoscută în operele lexicografice consacrate. Încercarea rămâne de multe ori vulnerabilă prin faptul că această metodă de reconstituire se bazează, în cea mai mare parte, pe ariile laterale de răspândire şi de intersectare a unor sfere lexico-semantice cu extindere diacronică. Geografia unor astfel de arii laterale este la rândul ei vulnerabilizată, întrucât răspândirea nu s-a făcut niciodată liniar sau cu o semantică fermă, nealterabilă în timp.

Deşi orice dicţionar explicativ şi etimologic, atât la nivelul cuvintelor comune cât şi, mai ales, la nivelul numelor proprii cu geneză într-un nume comun, este o listă de cuvinte selectate după criterii care ţin de autor, totuşi diferenţierile se realizează după structura articolului-titlu.

Problematica acestui dicţionar fiind mult prea întinsă şi imposibil de epuizat într-o prezentare de acest tip, ne-am propus să analizăm, şi în acest caz succint, acele articole-titlu care privesc numele proprii, precum şi relaţia acestora, la nivel etimologico-lexicografic, cu termenii comuni de geneză. Din cadrul acestora am selectat grupa termenilor geografici sau entopici, prezenţi sau nu în dicţionar, dar care ar putea, prin introducerea lor în raţionamentele etimologice, să contribuie la elucidări în ciuda tendinţei generale de evanescenţă semantică.

Pentru clarificări etimologice în diferite etape de formare a numelui de loc, cercetările de toponimie descriptivă şi normativă din ultimul timp au mers pe calea prezentării raportului dintre numele comun primar şi numele proprii prezente, la rândul lor, în diferite ipostaze potenţate diacronic dintr-o extensie derivaţională. Evidenţierea acestui fapt lingvistic este cu atât mai necesară cu cât numele de loc reprezintă depozitarul unor informaţii lexico-semantice, fonologice, şi nu numai, care în alte contexte s-au pierdut. Apropierea dintre cele două realităţi lexicale, numele comun primar şi topicul cu posibile rădăcini etimologice în acest lexem, este marcată de riscuri din mai multe puncte de vedere. Pe de o parte, creatorii de toponime au folosit apelativele drept cuvinte autohtone în circulaţie, cu conotaţii semantice particulare, unele dintre ele dispărute pe parcurs, cum sunt unele secvenţe dialectale. În lipsa unor instrumente de normare, apelativul a suferit modificări sub toate aspectele într-un anumit spaţiu geografic, la rândul lor păstrate sau nu. Stabilirea microsensurilor în circulaţie pentru anumite segmente temporale şi de teren este esenţială. Pe de altă parte, numele de loc, rezultat din toponimizarea unui termen geografic comun, a păstrat formal termenul comun însă cu modificări multiple, care, de cele mai multe ori, l-au opacizat semantic. Important este că topicul iniţial, hidronim, de exemplu, glisează din motive obiective către alte denotate din imediata sau depărtata vecinătate topografică, semantica şi motivaţia iniţială multiplă estompându-se sau chiar dispărând. În practica cercetării toponomastice, etimologice sau de geneză, marcate în primul rând de o diacronie sincopată, analistul poate avea la dispoziţie, de multe ori, pentru raţionamentul

etimologic doar o ultimă ipostază toponimică dintr-un lanț derivațional, care să fi pierdut însă orice legătură cu lexemul inițial motivațional.

În acest sens, apropierile motivaționale la nivel lexical, chiar şi fonologic, sunt vulnerabilizate.

Apelativul **babă** (107), de exemplu, care formează un articol-titlu în dicționarul analizat, nu cuprinde sensurile rezultate dintr-o extensie semantică: „vârf înalt de deal", „stâlp natural de piatră mai lat la bază" cu circulație montană autohtonă dar şi în limbile slave, bulgara de exemplu, preluate în DTRM I 213-214 şi introduse în raționamentele etimologice pentru toponime de tipul **Baba Runca**.

Apelativul **babă**, care prin sensurile de mai sus devine entopic, denumeşte şi ipostaze oiconimice (4 în DTRM I 213 şi mai multe cu diferiți determinanți), a căror filiație semantică nu poate fi pusă în legătură cu sensurile: **1**. femeie bătrână, **2**. bârnă de sprijin, menționate în dicționarul analizat.

În acest caz, ca şi în multe altele, sensurile colaterale ale entopicului ca şi transferul semantic către un toponim realizat de populația autohtonă au fost posibile şi prin contactul nemijlocit cu o populație slavă. Răspândirea lexemului **babă** cu sensurile indicate de autorul *dicționarului* şi în alte limbi indo-europene nu poate fi contestată, dar acest fapt nu poate fi pus în legătură cu numeroasele formații toponimice româneşti, înregistrate în dicționarele de nume de locuri.

Credem că aici este vorba de diferite trepte în procesul de geneză, prin care creatorii de toponime din spațiul românesc, prin asocieri şi apropieri semantice au împământenit la nivelul apelativelor sensuri întâlnite şi în limbile slave, la rândul lor integrate în familia lingvistică indo-europeană.

O situație interesantă o ridică entopicele **cucă**[1] (285), la care adăugăm varianta **coca** „vârf de deal sau munte, ridicătură de teren" (DTRM II 134) şi **bahnă** (108), de la care s-au format toponime cu variante fonetice diferite.

Deşi în dicționarul său domnul Vinereanu nu citează microtoponime, formate de la aceste entopice, vom extrage câteva din DTRM II însoțite de denotate diferite, parțial motivaționale, cu scopul de a stabili posibile criterii normative în crearea şi transferurile semantice.

**Coca 1.** *Sat c.* Vintilă Vodă – Bz. **2.** *Moşie,* **3.** *Munte,* **4.** *Izvor,* **5.** *Pădure,* centrul acestei extensii fiind denotatul *munte*.

**Coca Seacă 1.** *Izvor s.* Coca-Niculeşti – Bz; **2.** *Sat,* **3.** *Moşie,* **4.** *Pădure*. Ramificațiile derivaționale din această extensie, posibile şi pe verticală, extrem de alambicate, nu includ o microsecvență primară motivațională.

În această situație, raporturile semantice din interiorul perechii apelativ-nume propriu implică o permanentizare condiționată istoric a ipostazelor sincopate. Din această cauză, acea microsecvență semantică cu care operează românul-creator de toponime poate să nu mai aibă nici o legătură cu demonstrația teoretică pe care un lexicograf, de altfel un erudit de prestigiu, o face.

Între **cuca**, decriptat de domnul Vinereanu ca „deal, culme" şi sensul de „ridicătură înaltă, țuguiată în vârful dealului", extrasă dintr-o anchetă entopică din Argeş (DTRM II 196), există o ambiguitate semantică, aparent tautologică, dar

distinctă față de toponimul *Dealul* **Cuca**. Pe de o parte, **cuca** este deal, iar, pe de altă parte, entopicul apare ca marcă specializată doar pentru o porțiune a dealului. Dicționarul toponimic amintit evidențiază și un alt sens specializat al entopicului **cucă** și anume „prival" într-o zonă mlăștinoasă a Brăilei (DTRM II 197). În rest, **cuca** din zona Munteniei apare cu sens specializat ca „segment superior al unei înălțimi".

De aceea, nenumăratele microsensuri, unele caracteristice pentru ipostazele derivaționale rezultate din extensii toponimice, au condus la suprapuneri de sfere semantice și de aici au apărut ambiguități de interpretare.

Credem că asocierea termenului geografic comun cu toponimul creat pe teren românesc ar putea scoate în evidență diferite **trepte etimologice**, unele dintre acestea fiind rezultatul observației directe a vorbitorului-creator, mai puțin erudit, dar apt de asociații de circumstanță. Oricum acele microsensuri ar fi dispărut din vocabularul limbii române fără toponimul în a cărui masă semantică au fost încorporate.

Tot pentru o clarificare procedurală în stabilirea originii cuvintelor, acceptarea și promovarea ideii **etimologiei în trepte**, pe care la nivel toponimic am numit-o „geneză toponimică" ar putea nuanța multe din problemele pe care le ridică acest dicționar.

Pentru exemplificare, vom analiza succint articolul-titlu **bahnă** (109). Ca de obicei se dau etimoane reconstituite până la nivel indo-european. Cu excepția Moldovei de Nord, cuvântului nederivat **bahnă** nu i se stabilește un areal românesc de răspândire și lipsește forma toponimizată.

Sesizăm atestările lexicografice ale formelor slave, singurele cu care româna a avut contact direct (*n.n.*), și legătura acestora cu arealul indo-european, care constituie prima treaptă, teoretică, în stabilirea originii cuvântului.

Trecerea entopicului **bahnă**, cu varianta **bagnă** în vocabularul românesc, ca urmare a contactului direct cu formele slave, reprezintă o a doua treaptă a genezei acestui cuvânt.

Toponimizarea treptată a acestui entopic, prin individualizări denominative a unor repere locale, constituie o altă treaptă de geneză, evidentă numai prin refacerea întregului lanț evolutiv formal și lexico-semantic.

Variantele diferite ale entopicului **bahnă, bagnă,** care s-au toponimizat în diferite perioade în spații românești, se datorează contactului direct cu arii laterale lingvistice distincte (cf. *ucr.* b**ahno** „loc mlăștinos" pentru zona de nord a Moldovei). Aceasta ar putea fi singura explicație verosimilă a originii și prezenței acestui entopic în fondul general al limbii române.

Analizând, pe de o parte, sensurile cu care apare acest entopic toponimizat, rezultate și ele pe baza unui lung șir de transferuri de nume și de sens, iar, pe de altă parte, alternanța formelor **Bahna** și **Bagna** în sursele istorice și geografice pentru sudul țării, dispuse constant în ultimele trei secole, considerăm **bahna** aparținând fondului general al limbii române după ce a fost preluat de la slavi.

Şi de această dată, domnul Vinereanu se opreşte pentru entopice la treapta primă etimologică, trecând în subsidiarul evanescent legătura de geneză între termenul geografic slav, de exemplu, care a pătruns în limba română şi toate fazele de toponimizare prin care acesta a trecut.

Situaţia este mult mai complexă în cazul entopicelor şi toponimelor derivate cu sufixe, în special **–eşti**. Raportat la acest grupaj lexical, domnul Vinereanu dedică un articol-titlu oiconimului **Bucureşti** (162) pe care îl asociază etimologic cu antroponimul **Bucur** căruia, de altfel, îi acordă un alt articol-titlu (161). Etimologia **Bucureştiului** (*cetate, oraş*), singurele ipostaze menţionate, este stabilită deci în vecinătatea antroponimului **Bucur**.

Trebuie subliniat faptul că derivarea cu sufixul **–eşti** este foarte specializată şi îi denumeşte strict doar pe descendenţii lui Bucur, care s-au impus în comunitatea sătească. Toponomaştii au introdus în raţionamentul genezei toponimice, categoria „nume de rup", ca instrument de lucru în decriptatea ipostazelor din extensia derivaţională în care este implicat toponimul **Bucureşti**.

**bukur** „frumos" → **Bucur** → (*n. grup* **bucureşti**) → **Bucureşti 1.** *sat* → **2.** *cetate* → **3.** *târg*→ **4.** *oraş* → **5.** *municipiu* → **6.** *regiune ...*

În acest context, ipostaza **1.** (*sat*) se motivează ca geneză prin antroponimul **Bucur**, admiţând faza teoretică intermediară a numelui de grup. De la ipostaza a doua, *cetate*, dispare antroponimul **Bucur** ca etimon motivaţional şi se poate aborda logica genezei toponimice, cetatea nu s-a format în jurul descendenţilor lui **Bucur** ci a preluat oiconimul gata format din ipostaza *sat*, aflată aproximativ în imediata vecinătate teritorială a satului primar. Astfel, sintagma „**Bucureşti**, oraşul lui **Bucur**" este neavenită pentru un profesionist. Geneza acestui oiconim implică refacerea întregului lanţ derivaţional, iar plasarea ipostazei *oraş* pe un cerc concentric depărtat faţă de ipostaza iniţială marchează accentuarea nemotivaţiei.

Deşi i se acordă în dicţionar un articol-titlu, entopicul **sălişte** nu beneficiază de o analiză a răspândirii teritoriale în spaţiul românesc şi nici nu i se prezintă formele toponimizate.

Prezentarea similitudinilor formale cu un posibil etimon albanez îl conduce pe autor la concluzia că *suf.* **–işte** este traco-iliric, fapt mai greu de acceptat în condiţiile în care acest sufix a pătruns în limba română prin cuvinte împrumutate din slavă, analizabile (Philippide, ILR 152) şi a fost productiv în secolele al XVI-lea – al XVII-lea. Referitor la afirmaţia domnului Vinereanu cu privire la originea traco-ilirică a sufixului **–işte**, aş fi fost curios să ştiu ce părere are despre acest sufix ca parte componentă a unui oiconim de tipul **Târgovişte**.

Asocierea acestui entopic cu perechea corelativă toponimizată şi prezentarea unor izoglose de răspândire a acestuia în spaţiul românesc ar fi clarificat, şi de data aceasta, aspecte ale relaţiilor limbii române cu limbile multor popoare cu care a venit în contact direct.

Considerăm că acest dicţionar rămâne o realizare lexicografică utilă în cercurile de specialişti atât prin amplitudinea informaţiilor cât, mai ales, prin

curajul autorului de a marca cu responsabilitate profundă noua dinamică a analizei etimologice.

Lucrarea domnului Vinereanu accentuează ideea de misiune dublată de o hotărâre exprimată implacabil de a limita, pe cât posibil, consecinţele unei astfel de investigaţii, provocate şi promovate de sceptici.

La o eventuală nouă ediţie, credem că trebuie gândită o nouă strategie în care, pe lângă acceptarea şi detalierea conceptului de „etimologie în trepte", mai este necesară şi o diacronie a răspândirii lexemelor în spaţiul românesc. Această nouă strategie înseamnă o reclădire a secvenţelor lexicale, eliminând anumite distorsionări procedurale, cum ar fi fixarea într-o poziţie rigidă, inatacabilă. Credem că redimensionarea secvenţelor lexicale se poate realiza şi prin prezentarea secvenţelor toponimice ca latură complementară a conţinutului şi mesajului lexico-semantic. Salutăm încă o dată apariţia dicţionarului *ca un eveniment produs cu identitate* şi îl recomandăm studiului.

*Adrian Rezeanu*

## Adrian Mircea Dobre, *Filosofie socială în context interbelic la C. Rădulescu-Motru*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2011, 252 p.

Autorul lucrării pe care o supunem atenţiei cititorilor noştri este doctor în ştiinţe politice al Universităţii Bucureşti. A publicat studii de specialitate în periodicele Academiei Române sau în volume colective: „Revista de filosofie", *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, *Studii de istorie a filosofiei universale* şi altele. Este redactor la Editura Academiei Române şi la „Revista de filosofie".

Lucrarea domnului Adrian Mircea Dobre porneşte de la consideraţia că o lectură din perspectiva ştiinţei politice va pune într-o lumină nouă tezele de bază din opera gânditorului şi profesorului Constantin Rădulescu-Motru, ca şi contribuţia sa originală în domeniu prin introducerea unor concepte precum românism, ţărănism, cultură naţională, destin şi vocaţie culturală etc. În acest context, metoda principală la care recurge autorul este cea analitică, bazată pe o perspectivă comparatistă şi fundamentată pe o sistematizare a teoriilor epocii în care a lucrat şi creat autorul discutat, dar fără a neglija însă abordările contemporane. Tratarea acestui subiect poate fi considerată, în opinia noastră, ca fiind realizată cu detaşare şi obiectivitate, iar documentarea lucrării este serioasă, dovadă fiind şi bibliografia folosită, valorificată exemplar de autorul tezei. În mod firesc, volumul dlui Adrian Mircea Dobre nu este deloc lipsit de accente originale referitoare la contextul ideatic şi ideologic la care el face referinţă.

Pornind de la teza enunţată încă în primele pagini, conform căreia naţionalismul lui Constantin Rădulescu-Motru este identificabil cu noţiunea de

românism, care este o perspectivă originală şi inedită în epocă, autorul îşi susţine afirmaţiile prin argumente ştiinţifice, străduindu-se să refacă, totodată, şi parcursul istoric al conceptelor aduse în discuţie. Ca în mai toate operele sale, subliniază dl. Adrian Mircea Dobre, Motru nu face numai o selecţie riguroasă a surselor şi o critică fundamentată a textelor, dar el ţine seamă de traseul fiecărui concept, trecându-l prin istoria gândirii europene. Domnul Adrian Mircea Dobre încearcă, poate nu întotdeauna consecvent, să evidenţieze liniile de forţă ale acestei incursiuni filosofico-politice de ţinută.

Autorul recurge iniţial la un demers general-teoretic, focalizând discursul, printr-o abordare comparatistă, pe principalele teme ale teoriei naţionaliste. Astfel, autorul creionează succint conţinutul problemei, aducând în scenă teorii şi autori români sau străini, care i-au fost lui Motru parteneri de dialog sau chiar adversari în polemici erudite, în parte contemporani cu el, prilej de fixare a demersului său teoretic-ideologic. Dintre cei români, dar nu neapărat contemporani autorului, sunt analizaţi – prin lucrările lor – B. P. Hasdeu, Titu Maiorescu, E. Lovinescu, Mihai Eminescu, subliniind faptul că scrierile politice ale poetului au fost comentate în mod deosebit de către Constantin Rădulescu-Motru, preluând multe din ideile polemistului de la „Timpul". Pe de altă parte, din concepţia lui Motru reiese că el nu şi-a neglijat nici contemporanii: Şt. Zeletin, Mihail Manoilescu, A. C. Cuza, Nichifor Crainic, Dumitru Stăniloae, Nae Ionescu. Este notorie disputa dintre Motru şi Blaga, ca şi acuzele reciproce care au făcut deliciul unei epoci cu adevărat efervescente intelectual, opiniile celor doi fiind reluate şi în lucrarea de faţă. Dar nu numai acest conflict atrage atenţia autorului. Demn de menţionat este caracterul relaţiei cu o altă personalitate a epocii şi, prin intermediul acesteia, dar nu ca o consecinţă necesară, cu un grup semnificativ de intelectuali, care au marcat definitiv curentele de idei din perioada interbelică. Am numit aici pe Nae Ionescu şi grupul discipolilor direcţi sau mai îndepărtaţi ai acestuia, printre care autorul îi enumeră numai pe Mircea Eliade, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu şi Emil Cioran. Dacă întâlnirea cu Nae Ionescu nu a avut consecinţe care să destructureze sistemul ideologic promovat de Motru – în esenţă, de factură tradiţionalistă şi chiar conservatoare –, ideologia dreptei şi extremismul ei afişat, care devenise o obsesie, nu au putut să nu marcheze totuşi şi gândirea susţinătorului românismului.

Una dintre premisele de la care pornea Motru – reluată în scrierile sale de-a lungul timpului – era aceea a continuităţii dintre etape şi forme istorice pe baza acumulărilor de elemente civilizatorii, prin progres economic şi, ceea ce este mai important, prin propăşire culturală. Aici, el se întâlneşte cu marea şcoală conservatoare, dar naţională în fond, iniţiată de Titu Maiorescu.

Domnul Adrian Mircea Dobre conturează cu claritate principalul concept al operei politice a lui Motru. Astfel, el evidenţiază că românismul este spiritualitatea românească însăşi, adică un complex de idei şi sentimente, în special un întreg de interpretări simbolice, prin care societatea existentă la un moment dat îşi justifică credinţa într-o ordine perfectă şi eternă pe care e sortită să o realizeze pe pământ. Autorul subliniază şi faptul că românismul său este o doctrină diferită de

iredentism, ţărănism, etnicism etc. Este politica realizării conştiinţei de sine, care nu are un caracter speculativ, ci se întemeiază pe datele obţinute de ştiinţele biologice şi psihologice care pot măsura aptitudinile, potenţialităţile unei totalităţi sociale. Românismul lui Constantin Rădulescu-Motru nu este deci „vorbărie naţionalistă", ci un fel de raport ştiinţific despre sufletul românesc. În această viziune a sa despre românism, el include şi fenomenul religios, fără a confunda însă românismul cu acesta, fără a promova deci un ortodoxism naţionalist, precum alte teorii ale vremii şi nu numai. Autorul constată că Rădulescu-Motru propune un sistem propriu, dar regăseşte, totuşi, idei ale sale şi în celelalte doctrine din aceeaşi epocă.

Lucrarea pe care ne-o propune dl. Adrian Mircea Dobre se caracterizează printr-o densitate de idei şi argumente, prin care autorul defineşte clar şi exact locul lui Contantin Rădulescu-Motru în cultura română, propunându-ne, totodată, multe şi temeinice demersuri originale asupra concepţiei lui Constantin Rădulescu-Motru şi a celor cu care el a intrat în dialog sau în controverse, definind cu pricepere contextul intelectual şi social-istoric în care acesta a lucrat.

*Mihai Popa*